

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA

HIPÓCRATES
DE LA MEDICINA ANTIGUA

VERSIÓN DE CONRADO EGGERS LAN

HIPÓCRATES: *De la medicina antigua*

A Hipócrates de Cos, sin duda uno de los pensadores más importantes de la Grecia clásica (siglos V y IV a.C.), se le han atribuido más de cien tratados, del más diverso origen y lenguaje, de los temas y teorías más disímiles que han sido englobados en el *Corpus Hippocraticum*. Y pese a las dudas aún existentes entre los helenistas respecto a la autoría de estos textos por Hipócrates, se coincide en su potestad sobre trabajos verdaderamente imprescindibles para la cultura universal, esencialmente en medicina, como *El pronóstico, aires, aguas y lugares; Del régimen en las enfermedades agudas; De la enfermedad sagrada; Epidemias I* y *III; De las articulaciones; De las fracturas*, etcétera. Pero acaso su obra más trascendente sea *De la medicina antigua*, escrita aproximadamente en el último tercio del siglo V a.C.

En ella descubrimos los cimientos de la medicina como una ciencia con método propio, pues aun cuando renuncia a los nexos de aquélla con la filosofía en favor del conocimiento práctico, y la reduce a la dietética, propone un método concreto de curar malestares o enfermedades.

¿Teórico de la medicina? ¿Médico práctico en su época? ¿Ambas cosas? Si bien esas interrogantes no han sido despejadas hasta nuestros días, es indudable que las aportaciones de Hipócrates a la medicina moderna fueron fundamentales. *De la medicina antigua* —cuya introducción, texto crítico, traducción y notas fueron hechas en forma brillante, documentada, rigurosa y por demás esclarecedora por Conrado Eggers Lan— enriquece la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* y en consecuencia abre las puertas al conocimiento de un área esencial de la cultura universal antes difícilmente accesible a los lectores de habla hispana.

ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥ ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ

HIPÓCRATES

DE LA MEDICINA ANTIGUA

Introducción, texto crítico, traducción y notas de

CONRADO EGGERS LAN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1991

OBRAS DE HIPÓCRATES

DE LA MEDICINA ANTIGUA

BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM
ET ROMANORVM MEXICANA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CENTRO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

Primera edición: 1987
Primera reimpresión: 1991

Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-0121-9

NOTA PRELIMINAR

El intento de precisar determinados conceptos en Platón nos condujo a realizar un somero examen de la literatura hipocrática más antigua, y, dentro de ésta, a detener nuestra mirada en el escrito *De la medicina antigua*, cuyo interés filosófico, científico y literario ha sido puesto de relieve con frecuencia en lo que va del siglo. De allí surgió la idea de poner al alcance del lector de habla hispana una traducción de dicho tratado (por cierto que hemos tomado conocimiento de la publicación reciente de otra versión española, a cargo de M. Dolores Lara Nava, en la Biblioteca Clásica Gredos de Madrid, a la que aún no hemos podido tener acceso), así como de proveer al estudioso de un texto griego actualizado del mismo. Ambos propósitos, pues, han guiado nuestro trabajo, en vista de la presente edición bilingüe en la Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, que incluye en su Introducción un escueto tratamiento de algunos de los problemas más relevantes a que hemos debido hacer frente en nuestra investigación. Aprovechamos esta nota para expresar nuestro agradecimiento al Profesor Walter Burkert, de la Universidad de Zurich, que nos facilitó oportunamente material bibliográfico indispensable; al Profesor S. L. Radt, de la Universidad de Groninga, así como a nuestra colega de la Universidad Nacional Autónoma de México, Dra. Paola Vianello, por las valiosas observaciones formuladas a mis manuscritos; y por último a la señorita Elvira Arroyo, que mecanografió la mayor parte del trabajo, y a los profesores Alejandro Vigo y Marcelo Boeri, quienes corrigieron las pruebas de imprenta.

México, agosto de 1984

LISTA DE ABREVIATURAS

Ver referencias completas en la Bibliografía

VM	*De la medicina antigua (De vetere medicina o De prisca medicina)*
AAL (*Aër.*)	*De aires, aguas y lugares (De Aëre Aquis Locis)*
P (*Prog.*)	*El pronóstico (Prognosticum)*
ES (*Morb. sacr.*)	*De la enfermedad sagrada (De morbo sacro)*
Ep. (*Epid.*)	*Epidemias* I *y* III
REA (*Acut.*)	*Del régimen en las enfermedades (De victu acutorum)*
NH (*Nat. Hom.*)	*De: la naturaleza del hombre* (*De natura hominis)*
De Victu	*Del régimen o Sobre la dieta*
Corpus	*Corpus Hippocraticum*
el autor	el autor de *VM*
Jones (1923)	*Hippocrates* (Loeb C.L.), vol. I
Jones	Jones, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*
Festugière	Festugière, *Hippocrate. L'Ancienne Médecine*
Diller	Diller, *Hippokrates, Schriften*
Vegesti	Vegetti, *Opere di Ippocrate*
Hippocrates II	*Hippocrates* (Loeb C.L.) vol. II
Hippocrates III	*Hippocrates* (Loeb C.L.) vol. III
Hippocrates IV	*Hippocrates* (Loeb C.L.) vol. IV
Anon. Lond.	Jones, *The medical writings of Amonymus Londinensis*
Wanner	Wanner, *Studien zu Peri Archaies Ietrikes*
Radt	Radt, "Zu *Peri Archaies letrikes*"
LFP I-III	*Los filósofos presocráticos* (Gredos, Madrid) vols. I-III

DK	H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
LSJ	Liddell-Scott-Jones-McKenzie-Barber, *A Greek English Lexicon*
Denniston	J. Denniston, *Greek Particles*
Kühner-Gerth	Kühner-Gerth, *Griechische Grammatik (Satzlehre)*

INTRODUCCIÓN

Primera Parte

FILOSOFÍA Y CIENCIA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO GRIEGO

I. CONCEPCIÓN DE W. H. S. JONES ACERCA DE LA DIFERENCIA ENTRE CIENCIA Y FILOSOFÍA

1. *Consideraciones preliminares*

Ya desde su primera frase *VM* contiene un ataque contra escritos médicos anteriores, a los cuales considera propios del ámbito de la filosofía. Aunque no resulta absolutamente claro que *philosophia* signifique para el autor filosofía en sentido estricto, el hecho de que ejemplifique con Empédocles —escritor que no es omitido en ningún manual de "Historia de la filosofía griega"— es suficiente para que entendamos que *VM* procura deslindar el terreno propio de la medicina del de la filosofía. Y así lo han admitido la mayoría de los investigadores.

Ahora bien, nosotros abordamos el estudio de la medicina griega clásica precisamente desde un punto de visto filosófico. Por ello nos parece lo más adecuado intentar precisar, al máximo posible, la relación entre filosofía y ciencia, en general, y entre filosofía y medicina, en particular, en la Grecia clásica, esto es, en la Grecia de los siglo V y IV a. C.

Para aproximarnos a tal propósito, hemos creído conveniente partir de algún estudio significativo sobre tal relación, en lugar de comenzar por exponer nuestra tesis al respecto, ya que ésta no arranca de cero ni sólo de los textos antiguos. A tales efectos,

hemos escogido la concepción de W. H. S. Jones, por las razones siguientes:

1) Jones es uno de los principales filólogos conocedores —en el siglo XX— de la literatura médica griega, como lo acreditan sus ediciones y traducciones de diversas obras del *Corpus Hippocraticum,* así como la del escrito habitualmente denominado *Anonymus Londinensis,* el cual recoge, presuntamente, parte del estudio de Menón —discípulo de Aristóteles— sobre la medicina anterior a él.

2) Jones, asimismo, ha abordado el tema de la relación filosofía-ciencia (y filosofía-medicina) por lo menos dos veces: en los *Excursus* I y II al *Anon. Lond.* y, un año antes, y con mayor extensión, en su obra *Philosophy and Medicine in Ancient Greece,* 40 de cuyas 100 páginas contienen precisamente el texto griego de *VM* y su traducción.

3) Entendemos que la concepción de Jones —habida cuenta de la intensidad, amplitud y variedad de la polémica que el tema ha suscitado y sigue suscitando— es compartida, al menos en sus lineamientos generales, por numerosos epistemólogos e historiadores de la ciencia. Por eso la consideramos significativa.

2. *Síntesis de la concepción de Jones*

Para sintetizar lo más fielmente posible los puntos centrales del pensamiento de Jones sobre el tema, trataremos de hacerlo con sus propias palabras.

"Filosofía y ciencia representan dos caras de la actividad mental, que a todas luces son muy diferentes en carácter. La mente humana experimenta el instinto artístico de crear, de ejercitar la imaginación constructora, de edificar; y tiene también un

fuerte instinto de coleccionar y de separar en grupos o clases los especímenes coleccionados. El vínculo entre los dos instintos es el amor a la verdad: verdad artística, en un caso, y correspondencia exacta con los fenómenos, en el otro. Pero, aunque diferentes, estos dos instintos se prestan servicios mutuos. Uno es un estímulo mental; el otro actúa como un freno sobre una fantasía demasiado exuberante. La filosofía da la inspiración; la ciencia provee el material. La filosofía es el arquitecto que elabora un proyecto; la ciencia es el albañil y el leñador y el cantero. Y sus esferas no están completamente separadas (...)

"La correcta relación entre estas dos actividades es difícil de definir, y fue generalmente malentendida en la antigüedad, en todo caso por la mayoría de los que trabajaron en una u otra esfera. Fueron consideradas como dos vías diferentes de alcanzar la verdad. Sólo difusamente se llegó a la concepción de que ambas tenían una parte que desempeñar en la obtención de una meta común, y que la 'filosofía' es una 'ciencia de las ciencias'. Todo esto es muy vago; vago como han de ser todos los intentos de desenredar dos hebras en parte inextricablemente entretejidas. El científico asume el papel de filósofo cada vez que, cuando examina —o después de examinar— las relaciones de los fenómenos entre sí, trata de estrechar el abismo entre los fenómenos y la realidad. El filósofo es un científico cada vez que intenta explicar la realidad usando plenamente los poderes lógicos de la mente humana, que por su naturaleza esencial son poderes científicos. El suelo común pisado por ambos es la región de las hipótesis: la meta de uno y el punto de partida del otro (...) El científico comienza con los fenómenos, elevándose, si puede y lo considera adecuado, hasta una altura más o menos grande dentro del reino del filósofo. El filósofo empieza con una es-

peculación racional y, o bien construye sobre ella, o bien, si prefiere ese curso y tiene la habilidad para llevarlo adelante, se sumerge dentro del reino de la ciencia, atendiendo a las conexiones hacia atrás allí donde el científico busca conexiones hacia adelante (...).

"La mayoría de las hipótesis, cualesquiera sean sus características peculiares, tienen una característica común: son generalizaciones, intentos racionales de explicar, o al menos de aclarar grupos de fenómenos que aparecen de algún modo conectados. El dogma de Tales, el primer filósofo, quien declaró que 'todas las cosas son agua', es: *a*) una generalización; *b*) un intento racional de explicar los fenómenos; *c*) una proposición que contiene un elemento de duda, ignorado por Tales pero acentuado por pensadores modernos. Cuando los médicos modernos declaran que el resfrío común es el resultado de un virus desconocido que se filtra en los tejidos, hacen: *a*) una generalización basada, sin embargo, en una mucho mayor investigación que la del ejemplo anterior de hipótesis; *b*) un intento racional de explicar un grupo de fenómenos; *c*) una proposición que contiene un elemento de duda, que tratan de estimar en su valor adecuado, ejercitándose ellos mismos en eliminarla o reducirla, o bien en convertirla en una certeza positiva, en un sentido o en otro. En otras palabras, las hipótesis no difieren tanto en su naturaleza cuanto en la importancia asignada, cuando se hace uso de ellas, al elemento de duda que todas contienen." [1]

"Los investigadores de medicina cuyas opiniones son dadas en el *Anonymus Londinensis* parecen pensar que dogmas tales como 'todas las enfermedades son debidas al exceso de uno de los cua-

[1] Jones 26-28.

tro humores' o que 'la mayoría de las enfermedades son causadas por residuos de los alimentos'[2] necesitaban sólo ser enunciadas para ser creídas (...) Uno puede naturalmente preguntarse si es posible explicar, para la mentalidad moderna, aunque sea en parte, la extraña naturaleza del pensamiento griego (...) muchos de los temerarios bosquejos de los pensadores griegos eran similares a nuestros juegos intelectuales (...) en el caso de los hombres modernos, nuestra esfera de recreación está afuera y separada de nuestra tarea seria. El médico no 'juega' a la medicina sino al golf o al bridge; el químico no 'juega' a las fórmulas sino al tenis o tal vez a las apuestas de fútbol (...) Pero el filósofo antiguo raramente tenía un *hobby,* y sus recreaciones mentales eran pocas e insatisfactorias. De este modo, debía volver a sus ocupaciones serias para encontrar recreamiento y diversión, y parece no haber visto nada incongruente en la introducción de especulaciones deportivas allí donde, para nuestra mentalidad, sólo es admisible un razonamiento científico".[3]

Tras la lectura de los pasajes que hemos traducido, podría objetarse que semejantes reflexiones no pueden pasar como representativas de un examen serio acerca de la relación entre

[2] Dado que Jones no aclara las referencias ni ha traducido exactamente de ese modo ninguna proposición del texto griego de *Anon. Lond.*, cabe pensar que, en la segunda frase entrecomillada, parafrasea el pensamiento de Eurifón de Cnido (considerado a veces como el fundador de la llamada "escuela cnidia", y el probable autor del escrito contra el cual se dirige el tratado hipocrático *REA*), o el de Heródico de Cnido o de Alcámeno de Abodo, tal como se les atribuye en *Anon. Lond.* IV, V y VII, respectivamente; y que con la primera sentencia se parafrasea el pensamiento de Trasímaco de Sardes (XI-XII) o el de Pólibo (XIX), en este último caso en referencia al tratado hipocrático *NH* 4.

[3] *Anon. Lond.*, pp. 150-151.

filosofía y ciencia en Grecia. Pero nosotros ya hemos dado tres razones[4] para explicar la elección del punto de vista de Jones como "significativo" en cuanto al concepto de tal relación, y nos atenemos a ellas.

Porque aun cuando la formulación de Jones sea grotesca —en parte deliberadamente—, no cuesta comprender su coincidencia general con las ideas de muchos científicos y epistemólogos del siglo XX. Con frecuencia leemos que la filosofía es más parecida al arte que a la ciencia (y el propio autor de *VM* lo dicen en el cap. 20) y que una afirmación metafísica (como la del fragmento 123 de Heráclito, "a la naturaleza le place ocultarse") es de índole similar a un poema, o a una emoción.

Ciertamente, en la caracterización que hace Jones del pensamiento griego vemos incluidos también a "investigadores de la medicina", pero eso (para lo cual Jones admite algunas pocas excepciones dentro del *Corpus*) sólo está dirigido a mostrar las dificultades de un momento en que la ciencia no se había separado aún dentro de la filosofía,[5] a diferencia de los tiempos modernos. En ese sentido *VM* es visto como un intento aislado de marchar hacia la separación.

[4]Podríamos añadir, como una cuarta razón, el hecho de que la única edición que de un filósofo presocrático ha publicado la Loeb Classical Library (en la cual han contribuido prestigiosos helenistas, de la talla de H. Cherniss y W. K. C. Guthrie, y en la que hallamos, por lo demás, cuatro volúmenes con cuidadas ediciones de tratados hipocráticos, tres de los cuatro a cargo directamente de Jones) es la *Heracleitus. On the Universe* (en *Hippocrates* IV, pp. 451-509), llevada a cabo por Jones. Claro que no es Heráclito el único autor tan maltratado en la colección Loeb.

[5]*Cf.*, p.e., *Anon. Lond.*, p. 165.

Observaciones críticas

La primera observación que cabe hacer es la de la precariedad metodológica exhibida por Jones cuando habla de la filosofía griega en general y de la presocrática en particular. En efecto, cuando Jones escribe sobre la relación entre filosofía y ciencia, da la impresión de hacerlo como un *hobby* —para usar su misma metáfora—, en lugar de jugar al tenis o al fútbol, y así introduce en sus "ocupaciones serias" "recreamiento y diversión... allí donde, para nuestra mentalidad, sólo es admisible un razonamiento científico".

Veamos más de cerca el asunto. Jones dice que "el dogma de Tales, el primer filósofo, quien declaró que 'todas las cosas son agua' es: *a*) una generalización; *b*) un intento racional de explicar los fenómenos; *c*) una proposición que contiene un elemento de duda, ignorado por Tales". Con esto va mucho más allá que su manifiesta fuente, Aristóteles, en su atribución y caracterización del presunto dogma de Tales. En primer lugar, por lo menos desde las dos grandes obras de Cherniss,[6] sabemos que Aristóteles no es fuente segura para quien desee informarse del pensamiento de sus predecesores (basta comparar con la obra de Platón lo que Aristóteles dice de Platón). En segundo lugar, no sólo no se ha conservado obra alguna de Tales —como de ningún presocrático—, si es que escribió alguna obra, sino ni siquiera un pasaje o una palabra que, desde la primera edición

[6] H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratics* (Baltimore, The John Hopkins Press, 1935) y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (*idem* 1944). En lo concerniente a Platón, ya León Robin había cotejado los juicios aristotélicos —sobre Platón— entre sí, poniendo de relieve la frecuente incongruencia, en *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (París, Presses Universitaires, 1908).

de la recopilación de Diels (1903) hasta nuestros días, sea tenida por textual. De este modo, no es sólo arriesgado y arbitrario afirmar que Tales sostuvo el *dogma* "todas las cosas son agua", sino científicamente infundado decir que dicho "*dogma*" fue una "generalización", "un intento racional de explicar los fenómenos" y "una proposición que contiene un elemento de duda, ignorado por Tales". Lo último parece, más bien, fruto de una "fantasía demasiado exuberante".

Por lo demás, las consideraciones de Jones acerca de "los investigadores de medicina" cuyas opiniones conocemos por el *Anon. Lond.* significan que para él no hubo ciencia en Grecia, excepto en forma de una confusa mezcla con la filosofía. Sumemos a esto las comparaciones entre el pensamiento griego y la ciencia occidental moderna: el resultado es un total desdibujamiento de las relaciones entre filosofía y ciencia en la Grecia clásica. Es clara sólo la diferencia que señala —aunque no sea cierta— entre filosofía y ciencia, en el sentido de que ésta parte de hechos —Jones dice "fenómenos"— para llegar a hipótesis (que luego valdrían hasta ser refutadas, como diría Popper), mientras la filosofía parte de hipótesis, que en su caso serían vagas y divertidas generalizaciones, para luego explicar mediante ellas los fenómenos o hechos. Pero esta diferencia queda establecida sólo entre el pensamiento griego (visto por Jones) y la ciencia del siglo XX, nunca entre la filosofía griega y la ciencia griega.

En resumen, la concepción que hemos escogido sobre dicha relación en la Grecia clásica no nos sirve, por representativa y significativa que sea.

II. EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA EN LA GRECIA CLÁSICA

1. *Hipótesis y supuestos en ciencia y filosofía*

Ciertamente, cuando Jones supone que la ciencia no parte de hipótesis sino que se dirige a ellas, está excluyendo implícitamente la matemática. Porque la matemática como ciencia en sentido estricto puede decirse que nació en Grecia con la axiomatización, es decir, con el establecimiento de puntos de partida indemostrados y/o indemostrables, con los cuales se podía anudar el desarrollo deductivo de los teoremas.

Pero el caso es que toda ciencia arranca de hipótesis o de afirmaciones o conceptos presupuestos. Tanto nociones como "materia" y "necesidad", por ejemplo, cuando tesis como "el sol gira alrededor de la tierra" (o su inversa, que concibió Aristarco de Samos antes que Copérnico) son "supuestos" que más de una vez han sido cuestionados o sustituidos: tal el caso del postulado euclideano de las paralelas. Teorías como las de la relatividad, la de los "quantas", etcétera, han hecho entrar en crisis numerosos supuestos de la ciencia anterior, y han forjado a su vez nuevos supuestos. En biología en general y medicina en particular, ha sucedido lo propio con conceptos como el de "individuo" (*cf.* el ensayo del biólogo Julian Huxley sobre el tema), el del dualismo "cuerpo-alma", etcétera. Sólo la filosofía pretende ser un "saber sin supuestos". Y sin embargo, quienes filosofan parten de suposiciones, como la de Platón de la *archè anypóthetos* ("principio no-supuesto"), la de Kant de la "cosa-en-sí" como fuente del "fenómeno" (y también la de que con Newton la física —y con Aristóteles la lógica— ha alcanzado su perfec-

ción), la de Max Scheler de los "valores" o la de Wittgenstein de que "el mundo es una totalidad de hechos".

Esto es, ni la ciencia ni la filosofía pueden prescindir, para avanzar, de supuestos. Lo máximo que cabe lograr en ese terreno es descubrir la fragilidad de los "conceptos" que se está presuponiendo al trabajar, y establecer hasta qué punto pueden seguir siendo válidos.

2. *Philosophía y epistéme*

Cabe ahora enfatizar el hecho de que en Grecia clásica se denominó *epistéme* al conocimiento o "compresión de un asunto" (del verbo *epístamai,* usado ya por Homero) o incluso la "habilidad" en el manejo de un instrumento por tener un conocimiento adecuado del mismo. Este vocablo no es usado por el autor de *VM,* quien prefiere usar, con los dos significados descritos, *téchne.* Pero si el término *epistéme* es usado por primera vez acaso por Sófocles —y en ambas acepciones—, sólo con Platón y Aristóteles adquiere el significado con que es recogido más tarde por la palabra latina *scientia.* Pero entonces pasa a denotar tanto a lo que hoy llamaríamos "ciencia" como a lo que ya en ese momento se llamaba "filosofía". Así Platón, en el *Teeteto* 143d, habla "de la geometría o de cualquier otro tipo de *philosophía*". Y Aristóteles, en *Met.* VI 1, 1026a, distingue "tres filosofías teoréticas: matemática, física y teología", y denomina también a la "teología" "*philosophía* primera" o "*epistéme* primera".

Vale decir, si hay algo correcto en la concepción de Jones, que en Grecia clásica no hay una diferenciación entre "filosofía" y "ciencia". No, claro está, a raíz de alguna confusión o de alguna falta de *hobbies,* sino por no haberse practicado aún tal

tajante distinción. Divisiones como la que hace Platón en el libro VII de la *República* —entre cuatro *mathémata* (aritmética, geometría, astronomía y teoría matemática de la música) y "dialéctica"— o como la ya mencionada de Aristóteles, han consagrado una división del trabajo que ya comenzaba a surgir, pero que nunca funcionó, en Grecia clásica, en compartimentos estancos. Por ello, aunque Platón y Aristóteles figuran generalmente en la historia de la filosofía y no siempre en la de la ciencia, es notoria la influencia de la metodología platónica en la axiomatización euclideana, así como la notable anticipación —en el *Timeo*— de la teoría corpuscular de la materia formulada por Werner Heisenberg.[1] Y más conocida es la influencia del concepto aristotélico de "materia" en la física de Newton, y, en la biología moderna, de algunas categorías mentales de Aristóteles, como la relativa a la diferenciación sexual.[2]

Ahora bien, teniendo en cuenta lo ya dicho, los vocablos *epistéme* y *philosophía* ¿significan exactamente lo mismo en la época clásica? La respuesta es que denotan el mismo objeto, pero semánticamente poseen connotaciones diferentes. Lo primero se ve por los ejemplos que hemos dado del *Teeteto* de Platón y de la *Metafísica* de Aristóteles. En lo que hace a la diferencia de connotaciones, *philosophía* aparece como una

[1] *Cf.* el artículo de Heisenberg "Platons Vorstellungen von der kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik", incluido en *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Pretorius* (ed. F. Hollwich, Wiesbaden, 1953), pp. 137-140. También P. Friedländer, *Plato. An Introduction* (trad. inglesa H. Meyerhoff, Londres, 1958), pp. 246 y ss.

[2] Según la cual el macho es activo y la hembra pasiva. Este presupuesto lo vemos aún en la biología contemporánea, como criterio para llamar a una bacteria "macho" y a otra "hembra" (cuando, por ningún otro modo conocido, es posible discriminar el sexo). *Cf.* G. Bacci, *Sex Differentiation* (Londres, Pergamon Press, 1965), pp. 49-54.

actitud vital de amor a la verdad que puede llegar a conocer el hombre. El término *epistéme*, en cambio, designa la forma de conocer antes que la actitud, una forma que difiere de la experiencia: la experiencia, *empeiría*, accede sólo a lo particular, la *epistéme* al conocimiento universal. Se trata, pues, de un término más técnico que el de *philosophía*, ya que tiene en vista un conocimiento universal y un procedimiento que se efectúa a partir de principios. Ello no ha impedido que Platón y Aristóteles hayan intercambiado un término con el otro, usándolos por lo general indistintamente.[3] El listado que de sus predecesores hace Aristóteles en *Met.* I 3 no incluye, con todo, a ningún matemático (como p. e. Teeteto y Eudoxo, quienes, como ya Hipócrates de Quíos y Teodoro, no se destacaron por sus teorías filosóficas sino por sus descubrimientos matemáticos), ni a ningún médico, "cnidio" o "hipocrático". Este listado, de todos modos, se limita a quienes han practicado "tal tipo (*toiaúte*) de filosofía", o sea, a los primeros que buscaron causas del acontecer, y no a la *philosophía* a secas.

3. *Diferencias entre filosofía y ciencia: su interrelación*

La característica distintiva de la filosofía respecto de la ciencia —señala H.-G. Gadamer— es la de que "tiene que vérselas con el todo".[4] Y esta característica la poseyó incluso cuando

[3] Podemos hallar algunas excepciones en diálogos tempranos de Platón, como el *Laques* o la *Apología* —pero también en un escrito de madurez, como el *Fedón*— y en la caracterización del asombro ante lo cotidiano en el origen de la filosofía, en *Met.* I 2, 982 b.

[4] En su conferencia de 1975 "Ueber das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie", editada en su recopilación *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976), p. 7.

todavía no se había forjado una distinción conceptual entre un ámbito propiamente filosófico y otro estrictamente científico. Ya Heráclito apunta a una totalidad cuya unidad subraya (fr. 10, 32, 50 y 90 DK); y tal vez más categóricamente Parménides (fr. 8, 5-6 y 22-25 DK; *cf.* fr. 9, 3).

Este intento de alcanzar cognoscitivamente la totalidad no consistió nunca, por supuesto, en un delirio por escudriñar todos los recovecos de la realidad en un afán dominador omniabarcante. Se filosofa —se filosofó, se filosofará— para tratar de entender el universo, para intentar saber qué papel desempeña o debe desempeñar el hombre —cada hombre— en él.

Así Heráclito interpreta no sólo que el todo es uno (Zeus, Dios, Logos, etcétera) sino también que se estructura en contraposiciones (verano-invierno, día-noche, paz-guerra, comprensión-incomprensión). El hombre está insertado en tales estructuras, su comportamiento sigue una línea, en cualquiera de las alternativas opuestas que se escoja (p. e. despierto-dormido), que entronca con la exigencia del todo de desarrollarse en forma de contrariedades. Parménides, en cambio, entiende que el todo no nace ni muere, que su unidad es permanente, y que los nacimientos y muertes de que hablamos nos distraen respecto de la presencia constante del todo, que de esta manera es "lo existente", "lo real" (*tò eón*).

La filosofía, pues, además de encuadrar el objeto de estudio como "totalidad" y en forma unitaria, busca principios explicativos, "categorías": [5] así la estructuración en parejas de con-

[5] Esto es, conceptos que sirven de principios explicativos de la realidad que estudian, y, por ende, distintos de aquello que se quiere explicar. Es con tal concepto que Nikolai Hartmann (en su ensayo de 1941 "Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles", incluido en *Kleine Schriften* II, Berlín, W. de Gruyter, 1957, especialmente pp. 156 y ss.) hace notar que las Ideas platónicas, lejos de duplicar la realidad feno-

trarios que se implican mutuamente, en Heráclito, y así la "realidad" como existencia permanente, en Parménides. Pero con Platón y Aristóteles se introduce definitivamente en la filosofía el concepto de "causa", apenas insinuado en Empédocles y Anaxágoras,[6] y caracterizado por primera vez en *VM.*

Platón, por ejemplo, en el importante pasaje del *Fedón* 96a-102a, enfatiza su deseo de conocer "las causas de cada cosa" (o bien la causa "tanto para cada una como para todas en conjunto", que supone ha de ser "lo mejor para cada una y lo bueno común a todas"), y en este sentido distingue "la causa y aquello sin lo cual jamás la causa sería causa", o sea, distingue entre "causa" y "condición", de una manera tal que "causa" equivale a "fundamento", "razón de ser" o "sentido" (más tarde, en *Timeo* 46d ss. acepta llamar "causa" a lo que en *Fedón* 99b caracterizaba como *conditio sine qua non,* aunque sólo "causa segunda" o "concausa", a diferencia de la "causa primera", que era la única causa que antes reconocía).

Por su parte, Aristóteles esgrime otro esquema más complejo: las causas que podríamos denominar "esencial", "necesaria", "eficiente" y "final" (*Segundos Analíticos* II 11, 94 a). Luego sustituye la causa "necesaria" por la "material" y aclara la "esencial" como "formal" o "paradigma".[7]

ménica —como creyó Aristóteles— la pueden explicar mejor que los *eîde* universales de Aristóteles.

[6] Aun cuando, como se sabe, Aristóteles lo veía ya en Tales, Anaxímenes y Heráclito, a quienes atribuía pensar, como "causa material", el agua, el aire y el fuego, respectivamente.

[7] Bajo la notoria influencia de Aristóteles (quien, por lo demás, usó —para designar su "causa formal"— el mismo término *eîdos* que Platón usaba para referirse a las "cosas en sí"), se suele pensar las Ideas platónicas como "formas" o "causas formales". Pero la "causa primera" de

Con la introducción del concepto de "causa" surge, a nuestro modo de ver, la posibilidad de establecer una diferenciación entre "filosofía" y "ciencia" en el mundo griego clásico. Porque tal diferenciación no se revela, como a veces se cree, en el objeto de una y otra (p. e. como si la filosofía se ocupara del "todo" y la ciencia de las "partes": el todo que la filosofía busca no se divide en "partes" ni es la suma de "partes"; y por ejemplo la matemática no estudia la realidad, ni en todo ni en parte).

La diferencia entre filosofía y ciencia aparece, más bien, en el tipo de "causa" con que se escoge abordar el objeto que se estudia. Cabe decir así que la filosofía tiene más en mente la "causa primera" de Platón y la ciencia la "causa segunda". Para precisar un poco más habría que complementar el esquema de Platón con el de Aristóteles: la matemática usa más la causa "necesaria"[8] que la "material", aunque sin prescindir de la "causa formal". Las demás ciencias hacen uso, en Grecia clásica, tanto de la causa "necesaria"[9] cuanto de la "material", pero además recurren a la "formal" y sobre todo a la "eficiente". Tampoco la filosofía puede prescindir de la causa "necesaria"

Platón —en caso de intentar, no sin anacronismos, una comparación— equivaldría no sólo a la causa "formal" sino a la "final" y a la "eficiente", y su "causa segunda" no sólo a la causa "material" sino también a la "eficiente".

[8] La cual es caracterizada por Aristóteles (*Seg. Anal.* II 11, 94 a) como "lo que, dadas ciertas cosas, es necesario que exista" (*tò tínon ónton anánke toût' einai*), en lo cual tiene la vista puesta en la deducción lógica.

[9] Así leemos en *VM* 19: "debemos tener por causas de cada enfermedad a aquellas cosas que, al estar presentes, generan *necesariamente* un mal de determinada índole, y que, al transformarse en una mezcla distinta, el mal cesa".

ni de la "material". Pero en ella predomina la "causa primera", mientras en la ciencia la "causa segunda".

Pero debemos tener en cuenta la interrelación entre filosofía y ciencia en Grecia, consistente en una influencia recíproca. Platón, por ejemplo, forjó su denominada "Teoría de las Ideas" muy probablemente influido por el conocimiento de la matemática. Lejos de buscar un concepto universal de justicia que estuviera en las acciones justas, como lo común a todas ellas —tal como lo interpretó Aristóteles—, Platón aspiraba a la justicia perfecta, que no se hallaba en ninguna de las acciones o instituciones denominadas "justas". Y en esa búsqueda utópica halló que los matemáticos concebían, al hacer sus operaciones geométricas, un "círculo" perfecto, que no era el que dibujaban (*Rep.* VI 510d-e), y que implícitamente contaban con un concepto de "igualdad" que no era aplicable a las cosas "iguales" que vemos (*Fedón* 74a y ss.) Análogamente, es muy probable que Aristóteles haya forjado algunos de sus conceptos básicos, como "potencia" (*dynamis*) y "acto" (*enérgeia* o *entelécheia*), en base a su observación de hechos propios del ámbito biológico.

Es una influencia recíproca, como hemos dicho. Porque es notoria la contribución de Platón y Aristóteles en el campo de la ciencia, y no ciertamente como científicos, sino como filósofos. El concepto abstracto de la "igualdad" perfecta que concibió Platón, inspirado en la matemática, pasó a determinar la mayor parte de los axiomas de la geometría euclideana.[10] Y los mecanismos lógicos y los procedimientos clasificatorios descritos por Aristóteles han aportado a la ciencia un bagaje conceptual y metodológico que aún hoy es comprobable.

Tan rica en ambas direcciones es la interrelación de filosofía y ciencia en Grecia clásica. No sólo un filósofo hace ciencia

[10] Véase Euclides, *Elementa* I, "nociones comunes" 1-7.

—bien o mal— cuando incursiona en lo que consideramos terreno científico (como en el *Timeo* 55 y ss., donde Platón anticipa conceptos muy modernos, como hemos visto), sino que un científico hace filosofía —bien o mal— cuando reflexiona sobre presupuestos que forman parte habitualmente del bagaje conceptual de la propia ciencia en que se maneja: tal el caso del tratado *VM*.

III. LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y MEDICINA EN GRECIA CLÁSICA

1. *La interpretación de Ludwig Edelstein*

La interrelación de filosofía y ciencia griegas en la época clásica tiene características especiales en el caso de la medicina. Sobre este tema vamos a comenzar por exponer la tesis de Ludwig Edelstein,[1] conocedor del mundo clásico en general y de la historia de la medicina en particular.

Edelstein no considera tan recíproca la interrelación entre filosofía y medicina en Grecia —al menos, en comparación con lo que hemos señalado entre filosofía y ciencia en general—. y manifiesta sus dudas acerca de la "adecuación histórica" de "una influencia de la medicina griega sobre el pensamiento filosófico antiguo", y piensa, más bien, "que, en la antigüedad, la filosofía influyó en la medicina antes que ser influida por ésta". "En primer lugar, debemos precavernos de imaginar a la medicina antigua a semejanza de la medicina moderna, y recordar que, en la antigüedad, la medicina era ante todo un oficio (...). El médico promedio tenía una cierta pericia técnica (...) adquiría su habilidad merced al aprendizaje con otro médico, y, cuando se convertía en maestro por derecho propio, practicaba su oficio y su arte tal como se practican siempre los oficios y las artes, a saber, de acuerdo con concepciones y usos tradicionales (...). Mientras aprendía su oficio no era un 'estudiante de medicina'; mientras desarrollaba su ocupación no era un 'científico' que aplicaba sus conocimientos teóricos al caso que tenía

[1] "The Relation of Ancient Philosophy to Medicine", en *Bulletin of the History of Medicine* 30, 1952, pp. 299-316.

a mano. En el nivel de la práctica médica común no se presuponían ni se hacían realmente investigaciones biológicas y fisiológicas (...). En contraste con estos artesanos —que eran la mayoría de los médicos, a lo largo de la civilización grecorromana— fue que un número relativamente pequeño de médicos aspiraron a sobrepasar los estrechos límites de su oficio (...) fueron ellos quienes *establecieron la ciencia de la medicina* como una delgada capa sobre el vasto cuerpo de la habilidad meramente técnica y empírica. Observaron pacientemente los cursos de las enfermedades, diferenciaron su variedad de tipos, proporcionaron etiologías, elaboraron una teoría de los pronósticos, formularon reglas metodológicas de tratamiento (...). Sólo algunos médicos reconocieron la necesidad de tales estudios, porque no fue hasta fines de la antigüedad que la biología y la fisiología fueron consideradas generalmente imprescindibles para la medicina. Y si uno lee con atención autores médicos, tempranos o tardíos, ocupados con estos temas, inmediatamente toma conciencia del hecho de que *fueron inspirados por la filosofía.*"[2]

Esto último es ejemplificado por Edelstein respecto de "los llamados escritos hipocráticos de los siglos V y IV a. C.", donde las "doctrinas propuestas allí son claramente adaptaciones de teorías presocráticas, de Heráclito, de Diógenes de Apolonia y otros". "Sólo en un caso que yo conozca se hizo la afirmación de que no podía obtenerse una verdadera comprensión de la naturaleza del hombre a partir de la filosofía sino sólo a partir de la medicina. Sin embargo, para el autor hipocrático de *De la medicina antigua* —quien pronunció tal sugerencia y que tal vez él mismo *fue influido por el escepticismo del movimiento*

[2] Art. cit., p. 300-302. Subrayados nuestros.

sofístico— [3] la naturaleza del hombre consiste en su individualidad; es la suma de sus reacciones particulares a los comestibles y bebidas (...) el escrito hipocrático estaba preocupado por el problema de cómo la unicidad de los fenómenos existentes puede ser comprendida por una teoría general cualquiera, y de ahí que rechazara en bloque las generalizaciones (...). La medicina, en cierta medida, contraatacó la predilección griega por lo típico, el descuido de lo particular. Desde el punto de vista moderno, ésta puede bien parecer su contribución más sobresaliente al pensamiento griego. Pero el escepticismo médico —al oponerse consistentemente a todo intento de generalizar— hizo así del establecimiento de la biología o de la fisiología una ciencia ilusoria (...). *El empirismo de los hipocráticos,* en la medida que fue un método consciente, *se derivó de la filosofía,* [3] así como también sus hipótesis relativas a la naturaleza del hombre (...). Mientras la astronomía y la matemática han determinado ampliamente, sin duda, el recurso de la filosofía antigua, la medicina en su conjunto permaneció dentro de los límites fijados por la filosofía. *En sus teorías biológicas y fisiológicas refleja la historia de la filosofía,* [3] pero no la explica (...). La medicina antigua no realizó, ni en temas científicos ni en cuestiones éticas, descubrimientos sorprendentes que preanunciaran una nueva era; se sometió voluntariamente a la filosofía. Esta es tal vez una de las razones de su fracaso como ciencia, grande como fue en tanto arte". [4]

La última frase sugiere abiertamente que Edelstein considera que la medicina griega no llegó a "ciencia". Eso parece contrastar con la frase que más arriba hemos subrayado, donde

[3] Subrayados nuestros.

[4] Art. cit., pp. 302-307.

afirma que unos pocos médicos "establecieron la ciencia de la medicina". Y en otro ensayo del mismo autor, leemos que uno de los factores "responsables de la aceptación de una ética filosófica por parte del médico" ha sido "*el cambio del arte médico en ciencia médica. Ya desde los siglos* V *y* IV *a.C.,*[3] algunos médicos se habían interesado en las teorías de los filósofos y habían hecho uso de ellas en sus propias obras. *De este modo crearon la medicina científica,*[3] si se me permite emplear este término para designar el tipo de medicina que fue más allá de la aplicación práctica del conocimiento tradicional y exigió investigar dentro de la constitución del cuerpo y de todos los factores que pueden guardar relación con él".[5] Y en este punto se remite, en nota al pie de página, al pasaje transcrito del artículo ya citado. Y en seguida prosigue: "Mientras a lo largo de la antigüedad la habilidad meramente técnica y la pericia empírica constituyeron el bagaje del médico promedio —quien, en tanto artesano, se entrenaba mediante el aprendizaje con otro médico-artesano—, *los médicos 'científicos' estudiaron filosofías.*"[6]

En otras palabras, si bien Edelstein no niega —como Jones— que haya habido ciencia en Grecia clásica (al menos en el caso de la astronomía y de la matemática), piensa que no ha habido medicina científica en Grecia; cuando menos, piensa que sus lectores no la considerarían como tal, por lo que advierte sobre la licencia que se toma al hablar de "medicina científica" ("si se me permite usar este término", etcétera).

[5] "The Professional Ethics of the Greek Physician", *Bull. Hist. Med.* 30, 1956, pp. 403-404.

[6] Art. cit., p. 404. Subrayado nuestro.

2. *Temkin y sus coincidencias con Edelstein*

La tesis de Edelstein aparece radicalizada, o bien discutida o complementada —según se la interprete—, por la de Owsei Temkin, en el artículo de 1953 "Greek Medicine as Science and Craft".[7] Temkin acentúa más aún que Edelstein el carácter práctico de la medicina griega; por motivos de prestigio social, el artesano dedicado al oficio médico se ha sentido —en el siglo V a. C.— obligado a afiliarse a alguna de las diversas escuelas médicas, todas con notoria influencia filosófica. Con ello se alcanzaba un mayor racionalismo respecto de la práctica común, contaminada con magia y superstición. Sin embargo, "el racionalismo es una condición previa necesaria para la ciencia, pero insuficiente". Estas teorías médicas están impregnadas de especulaciones derivadas de la filosofía. Y no se salva de tal infección al autor de *VM*, a pesar del lugar destacado que le confiere Edelstein. "El ataque a las nuevas hipótesis y el alto valor que, en la primera parte, ha otorgado al ensayo y al error, han hecho aparecer este manual como una especie de 'Introdución a la medicina experimental'. Y puesto que hoy en día la orientación experimental disfruta de privilegios aristocráticos, por así decirlo, no es sorprendente que el escrito *De la medicina antigua* se haya convertido en foco de interés y haya sido objeto, en el curso de pocos años, de tres monografías." Galeno, en cambio, se ve mejor tratado —en este sentido— por Temkin, ya que, mientras Edelstein lo considera otro paso adelante, pero siempre dentro de una medicina influida por la filosofía y no científica en sen-

[7] Lo citamos en la traducción alemana de D. Flashar, "Griechische Medizin als Wissenschaft und Handwerk" en la recopilación de H. Flashar, *Antike Medizin* (Darmstadt, Wiss. Buchg. WdF 221, 1971), pp. 1-28.

tido estricto. Temkin subraya "la independencia de Galeno frente a la filosofía contemplativa" (dada su omisión de la atribución del carácter divino que a los astros conferían Platón y Aristóteles, o del problema de la inmortalidad del alma): "con la sistematización debida a Galeno se formó una tradición de medicina científica". [8]

Vale decir, Edelstein y Temkin coinciden entre sí, a nuestro modo de ver, en dos puntos: 1) la medicina griega clásica fue influida —al menos la literatura médica— por la filosofía; 2) a raíz de eso, la medicina griega clásica no fue científica.[9] En ambos puntos —y en el enlace entre ellos— también coinciden con Jones, a pesar de superar notoriamente a éste en el abordaje metodológico de los textos de pensamiento griego.

3. *El problema del criterio para considerar "ciencia" a la medicina*

Lo que, lamentablemente, no hallamos —nosotros al menos— en los artículos de Edelstein y Temkin, es alguna afirmación explícita sobre el criterio con que pueden discenir cuándo la medicina es científica y cuándo no.

Porque para el caso de la matemática y de la astronomía disponemos, en ese sentido, de pautas: hay matemática científica cuando hay prueba deductiva, y hay astronomía científica cuan-

[8] Art. cit., p. 10. Las tres monografías aludidas son las de H. Wanner (1939), Jones (1946) y Festugière (1948). La referencia es a una frase de Abel Rey (que tomo de Vegetti 158) según quien *VM* es "un verdadero preludio a la *Introducción a la medicina experimental*" de Claude Bernard.

[9] Un punto de vista diametralmente opuesto es el de J. Schumacher, *Antike Medizin* (2a. ed. corregida, Berlín, W. de Gruyter, 1963), pp. 172 y ss.

do hay un modelo geométrico del universo.[10] ¿Hay algo análogo en medicina? Porque no sería admisible suponer que no es científica cuando se halla influida por la filosofía, y científica, en cambio, cuando cesa tal influencia, Edelstein pide permiso para designar como "medicina científica" a la "que fue más allá de la aplicación práctica del conocimiento tradicional", lo cual no representa, ciertamente, un criterio definido (tampoco para él, ya que pide permiso). Temkin, por su parte, habla de que "con la sistematización debida a Galeno se formó una traición científica", frase oscura en la cual, cuando menos, habría que aclarar de qué cosas es "sistematización" (y si de conocimientos, de qué índole).

Pensamos que hay un criterio general para distinguir en todos los casos cuándo podemos hablar de ciencia, o de *epistéme:* cuando se sientan bases para una ulterior evolución; en otras palabras, cuando los esquemas se revelan históricamente fecundos. La prueba deductiva es fecunda en geometría: permite y facilita su avance. El modelo geométrico del universo es fecundo en astronomía, porque alimenta las investigaciones que la propulsarán.[11]

Como estamos de acuerdo con el primer punto que hemos señalado de coincidencia entre Edelstein y Temkin, a saber, que la medicina griega clásica fue influida por la filosofía, aun cuando nosotros hallamos reciprocidad, podemos formular nuestra cuestión en el campo considerado "filosófico".

[10] Ver p. e. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* (Nürenberg, H. Carl, 1962), pp. 278 y 379. *Cf.* Ch. Kahn, "On Early Greek Astronomy" (*Journal of Hellenic Studies* 90, 1970), p. 110.

[11] Comparativamente, en cambio, la astrología no ha cambiado prácticamente en nada desde los caldeos hasta nuestros días, y lo mismo pasa con la aritmología pitagórica.

Nadie duda hoy en día de la fecundidad de la doctrina democrítea de los "átomos": la física moderna, ya desde el siglo XVIII —con R. Boyle— se ha entroncado con la larga tradición histórica de la teoría atomista atribuida —en su surgimiento en el siglo V a. C.— a Leucipo y sobre todo a Demócrito. Si se ha podido practicar la fisura del átomo en el siglo XX, es porque obviamente se ha contado con un concepto de "átomo".[12] Eso significa que la teoría atomista de Demócrito puede ser considerada como científica, en tanto fecunda en la historia de la física.

Ciertamente, debemos tener en cuenta por lo menos dos cosas: 1) que para Demócrito se trata de una pura hipótesis, ya que no llama "átomo" a algo visible o perceptible de algún modo (fr. 9 y 129 DK; *cf.* fr. 117); 2) que antes que Demócrito, Anaxágoras ha formulado una idea semejante (aunque no la haya llamado "átomo" ni la haya considerado indivisible: fr. 1, 3, 6, 10 y 12 DK). Respecto de lo segundo, cabe sospechar que tanto Anaxágoras como Demócrito han tenido en cuenta la doctrina empedóclea de las "cuatro raíces" (fr. 6 DK, donde se las nombra míticamente como "Zeus", "Hera", "Aidoneo" y "Nestis"), que ha sido interpretada por Aristóteles como los "cuatro elementos". Esto, según la concepción aristotélica de "elemento" = "los últimos componentes en que se dividen los cuerpos" (*Met.* V 3 1014a), caracterización que parece corresponder al concepto democríteo de "átomo".

[12] Dado que *átomos,* en griego, significa "indiviso" e "indivisible", puede decirse que, aunque el concepto de "átomo" haya dejado de corresponder, en la física moderna, al de "última unidad en que puede descomponerse la materia", la física contemporánea es un intento de buscar estas unidades últimas, y llegar a lo que para Demócrito sería "átomo". El único desafío de real magnitud a tal concepto estaría representado por la teoría ondulatoria de Heisenberg.

Ahora bien, estas teorías empedóclea, anaxagórea y democrítea han influido notoriamente en la medicina griega, hasta Galeno inclusive.[13] El autor de *VM* hacer hincapié en la inutilidad de saber qué es la naturaleza o qué es el hombre, al menos para el médico, salvo que lo que se sepa es "qué es el hombre en relación con lo que come, con lo que bebe y con sus hábitos en general, y qué produce cada cosa en cada hombre" (cap. 20). Pero el caso es que Anaxágoras parece haber hablado no sólo sobre la naturaleza del universo sino sobre la del hombre (fr. 10 DK) en analogía con la presunta naturaleza de los alimentos. Simplicio (*In Physicam*, p. 460, 12-17 Diels), presumiblemente sobre la base de Teofrasto, dice, hablando de Anaxágoras: "cuando se ingiere un mismo alimento, como el pan, y se generan muchas cosas disímiles, como carne, huesos, venas (...), lo semejante crece de lo semejante" (ya antes, Platón decía, en *Fedón* 96d: "cuando la carne que procede de los alimentos se añadía a la carne de nuestro cuerpo, los huesos a los huesos"). En este sentido debemos interpretar el fr. 10 DK de Anaxágoras: "¿cómo se generaría pelo de lo que no es pelo, y carne de lo que no es carne?"[14]

El autor de *VM*, en lugar de "cosas" o "semillas", como Anaxágoras, habla de "poderes" (*dynámeis*) que están presentes en los alimentos y también en el organismo humano, aunque en este caso suele usar la palabra "humores" (*chymoí*):

[13] *Cf.* Schumacher, *Antike Medizin*, pp. 188-198. Schumacher llega a interpretar que, al comienzo de *VM*, el autor ataca a quienes han sostenido *uno solo* de los cuatro elementos, en lugar de los cuatro a la vez (p. 197), interpretación muy discutible, ciertamente.

[14] *Cf.* el art. de G. Vlastos de 1950, "The Physical Theory of Anaxagoras", incluido en la recopilación de R. E. Allen-D. J. Furley, *Studies in Presocratic Philosophy* II (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975) especialmente pp. 329-335. También *cf.* *LFP II* pp. 300 y ss.

"Pues en el hombre está presente lo salado, lo amargo, lo ácido, lo astringente y *mil otras cosas más* que poseen los poderes más variados en cuanto a cantidad y fuerza" (cap. 14). Hemos subrayado las palabras "y mil otras cosas más", para enfatizar la comparación con Anaxágoras, quien habla de "infinitas cosas" —o "incontables cosas" —en el fr. 1 DK (*cf.* fr. 3).[15]

Naturalmente, la similitud de la teoría antropológica de *VM* con la de Anaxágoras, así como la similitud de la teoría física de Anaxágoras con la de Demócrito, no garantizan que *VM* tenga una fecundidad en la historia de la medicina similar a la de la teoría de Demócrito en la historia de la física. Pero no se trata de buscar la fecundidad a través de tales tipos de similitudes. Más bien, se trataría de averiguar si han influido en la biología, en la fisiología y anatomía, y en la medicina, conceptos como el de "causa" (cap. 19), "poderes" y "humores" (*cf.* el ejemplo del c. 20, sobre el daño que causa el queso a quien tiene dentro de sí "algo hostil al queso"), "conformaciones" anatómicas y la relación de su forma con su funcionamiento (cap. 22).

Más allá de lo que digan los dietistas sobre la índole de los alimentos, o los alergistas sobre el rechazo de una persona hacia el queso (y dejando de lado cuánto se ha podido recorrer desde decir que hay "algo hostil al queso" hasta afirmar que hay "alergia"), la definición de "causa" nos da la seguridad de que, no sólo por entonces nació la "etilogía" (de *áitios* o *aitía*, términos que se usan en *VM* para "causa"), sino que esto debe ser considerado como algo que confiere cientificidad a la obra, y que por sí solo garantiza fecundidad en la historia de cualquier ciencia.

[15] Art. cit. de Vlastos, p. 330.

La nota de Jones 83, en el sentido de que tal definición "no toma en cuenta el hecho de que una concomitancia invariable puede no ser una causa, sino una consecuencia", no parece llegar al fondo de la cuestión. La definición ("debemos tener por causas de cada enfermedad aquellas cosas que, al estar presentes, generan necesariamente un mal de determinada índole, y que, al transformarse en una mezcla distinta, el mal cesa"), tan vecina a la aristotélica de "causa necesaria" en *Seg. Anal.* 94a, va más allá del contexto en que es expuesta, donde la fiebre aparece como una enfermedad y las descargas mucosas, primeramente "puras" (no-mezcladas) y "no-cocidas", deben mezclarse y cocerse para que la fiebre cese.

En todo caso, más cerca de lo cierto que Jones parece Vegetti 182 (nota 31), cuando señala que "la definición hipocrática es de tipo formal: no hace consistir la causa de las enfermedades en este o aquel factor, sino que enuncia las condiciones generales en base a las cuales todo factor singular puede ser individualizado como 'causa' ". Por nuestra parte, pensamos que la definición dada no es directamente "formal", ya que tiene en vista una sustancia y un proceso dietético —concebidos a imagen y semejanza de un alimento y su cocción— que sirven de modelo, dentro de un tratado dietético. Pero es "formalizable", dado que su posibilidad de aplicación se extiende a casos en que no juega ningún papel la alimentación ni la cocción ni la digestión. Por ejemplo, en *NH* 9 se atribuye la causa de las enfermedades al régimen sólo si atacan a gente de una misma constitución física, pero al aire si atacan a la vez gente de distinta edad, condición física y régimen. El aire que inspiramos está presente en nosotros lo mismo que los poderes de un alimento. Y es similar el caso de tres tratados hipocráticos mucho más seguramente próximos en el tiempo a *VM,* como *AAL* y

ES, que usan para "causa" *próphasis* —*ES* usa sólo una vez *aítios,* en el cap. 6— y *REA,* que no emplea ninguno de los tres vocablos, aunque contenga el concepto.

Podríamos decir que este concepto de "causa" (que, en tanto es denotado con *aítios* o *aitía,* procede del ámbito jurídico-moral, donde señala una culpa o responsabilidad) es a la medicina lo que la prueba deductiva es a la geometría. Por consiguiente, la precisión de dicho concepto está indicando que estamos en presencia de medicina científica.

SEGUNDA PARTE

EL TRATADO *DE LA MEDICINA ANTIGUA:* SU UBICACIÓN CRONOLÓGICA Y SU TEMÁTICA

I. HIPÓCRATES Y LOS TRATADOS MÁS ANTIGUOS DEL CORPUS HIPPOCRATICUM

1. *El "problema hipocrático"*

El caso de Hipócrates de Cos parece similar al de otros fundadores griegos de grupos religiosos, políticos, filosóficos o científicos, como Pitágoras (y, antes que éste, el probablemente mítico Orfeo), Platón y Aristóteles, entre otros. Los griegos han preferido a menudo un tipo de "plagio" inverso al que conocemos hoy en día: en lugar de atribuirse a sí mismos obras ajenas de alto valor, atribuían sus propias obras a autores ajenos de alto reconocimiento. Puede haber sido una forma más segura de ganar dinero o adquirir un prestigio. Pero en todo caso es un hecho real que ha entorpecido la labor de los helenistas puestos a individualizar esas figuras prominentes. Y ciertamente más en los casos de Pitágoras e Hipócrates, ya que Platón y Aristóteles no sólo han producido una considerable obra llegada hasta nosotros —especialmente en el caso de Platón, cuyos escritos nos han llegado en su totalidad—, sino que han dejado documentado, a través de discípulos de relevancia y testigos importantes, su paso por la historia.

Hipócrates de Cos es, en el sentido mencionado, el más desdichado de esos importantes personajes (aunque en el siglo pasado pudo parecer el más afortunado). Ya en la antigüedad

—y prácticamente hasta en el siglo XX— se le atribuían más de cien tratados, del más diverso origen y lenguaje, de la más diversa temática y teoría, inclusive separados entre sí a veces hasta en más de un siglo. No parece haber mención de él más antigua que la del diálogo platónico *Protágoras* 311b (donde es mencionado con la referencia geográfica, "de Cos", y supuestamente patronímica, "Asclepíada", como maestro de medicina). Platón lo cita también, en un controvertido pasaje, en *Fedro* 270c, que será examinado más abajo. Aristóteles apenas lo nombra, como de paso, en *Política* VII 1326a. Estos testimonios, todos del siglo IV a. C., son los más tempranos, y sólo atestiguan la fama de la medicina hipocrática. Advertimos que en el *Anon. Lond.* (VII 16 ss.) se atribuye a Hipócrates, bajo la autoridad de Aristóteles, un pasaje que —corrupto en los manuscritos y restaurado por Diels— parece corresponder con *NH* 9. Pero también en el *Anon. Lond.* (XIX 8 ss.), y siempre remitiéndose a Aristóteles como fuente de las afirmaciones, se adjudica a Pólibo pensamientos que, casi textualmente, son expresados en *NH* 4. Esto último parecería confirmarse por una extensa cita de *NH* 11 que hallamos en el tratado aristotélico *Historia Animalium* III 3, 512b-513a, donde se atribuye a Pólibo el pasaje. Este intercambio de atribuciones entre Hipócrates y su yerno Pólibo se oscurece más cuando se duda, por un lado, de que el tratado *Historia Animalium* haya sido escrito por Aristóteles, y, por otro lado, se asegura que el autor nombrado en *Anon. Lond.* como Aristóteles es, en realidad, su discípulo Menón. Con esto último queda cerrado el círculo de las autorías en el sentido indicado al comienzo de este capítulo.

En todo caso, puede ser correcta la tesis de Jones (1923) de que la "colección hipocrática es una biblioteca, o, más

bien, los restos de una biblioteca". A lo cual sigue una hipótesis menos probable: "¿Qué hipótesis es más probable que la de que representa la biblioteca de la escuela hipocrática de Cos?" (pág. XIII). Como resulta difícil admitir que dicha escuela se ha extendido a lo largo de más de un siglo, preferimos no tomar la palabra "biblioteca" en sentido estricto —su existencia como tal, con tanta heterogeneidad, sólo podría concebirse en épocas predominantemente eclécticas, como los siglos I a. C. y d. C.—, sino sólo como símbolo de la diversidad de enfoques y puntos de vista, a menudo antagónico entre sí, que impide pensar que eran obras compuestas en una misma escuela, o siquiera con afinidades teóricas o prácticas. La denominación de *Corpus Hippocraticum* obedece, naturalmente, al hecho de que todos esos escritos han sido atribuidos, ya en la antigüedad —y acaso por los mismos autores, por los motivos expuestos— a Hipócrates. De lo cual resulta un menjunje de índole no muy distinta a la que podría formar un *Corpus Orphicum*, si se conservaran íntegros los textos de los cuales conocemos palabras o versos bajo la autoridad de Orfeo.[1]

Algunos autores consideran como pertenecientes a Hipócrates los tratados cuya mayor antigüedad hay consenso en acreditar: entre ellos se suele incluir sobre todo *El pronóstico, De la medicina antigua, Aires, aguas y lugares, Del régimen en las enfermedades agudas, De la enfermedad sagrada, Epidemias* I y III, *De las articulaciones* y *De las fracturas*, ubicados todos aproximadamente en el último tercio del siglo V a. C.

Por nuestra parte preferimos dejar el "problema hipocrático" como está: planteado y no resuelto. No negamos ni afirmamos la autoría hipocrática del tratado *VM* ni de ningún otro incluido

[1] Véase, como ejemplo, los *Orphicorum Fragmenta* de Otto Kern (Berlin, Weidmann, 1922).

en el *Corpus.* Simplemente, ignoramos quién es el autor y no encontramos modo de saberlo. Por eso en la portada de este trabajo va el nombre de Hipócrates entre paréntesis, para indicar meramente la pertenencia de *VM* al *Corpus.*

2. *Los tratados hipocráticos más antiguos*

Vamos a referirnos brevemente al contenido de los tratados más antiguos del *Corpus*, sobre la base de la lista de los que hemos dado como habitualmente considerados como tales.[2]

De aires, aguas y lugares (AAL) es a menudo considerado, junto con *VM*, el más antiguo escrito del *Corpus.* A diferencia de *VM*, no otorga mayor importancia a la dietética, sino a las condiciones meteorológicas y climáticas en general. "Aquel que quiera investigar la medicina debe, en primer lugar, considerar qué efectos puede producir cada estación del año", son sus primeras palabras. En ese sentido señala la necesidad de tener en cuenta los cambios de estaciones, las salidas y puestas de cada astro, las enfermedades más comunes en verano y en invierno, etcétera. Desde el cap. 3 trata principalmente de los "aires", a saber, los vientos calientes o fríos; se describe enfermedades (entre éstas la "enfermedad sagrada" o epilepsia) o síntomas. En el cap. 7 comienza a hablar de la influencia de las "aguas", dulces o saladas, lluvia o nieve. La descripción de enfermedades es más extensa y detallada. En estas dos partes se usa de la astronomía y se le agradece. Desde el

[2] A éstos se añade a veces *De las heridas en la cabeza.* Pero en nuestras consideraciones sobre el contenido y la cronología relativa de los tratados más antiguos del *Corpus* no incluimos dicho tratado ni tampoco los otros dos escritos quirúrgicos que hemos puesto al final de la lista, en vista de nuestro harto insuficiente conocimiento de los mismos.

cap. 12 hasta el último (24) se compara Asia —y, dentro de Asia, Libia y Egipto— con Europa, en cuanto se atribuye a sus distintos climas influencias en el carácter de los hombres. En más de un aspecto de esta sección, han sido señaladas similitudes con Herodoto, y posible influencia de éste (en el cap. 22); es de hecho más una sección etnológica y antropológica.

El pronóstico (*P*) enfatiza la necesidad de saber si la enfermedad que el médico enfrenta es incurable o no, para poder adquirir el necesario grado de confianza por parte del paciente. Esto debe conducir, en primer lugar, a conocer la naturaleza de las distintas enfermedades y a buscar los correspondientes síntomas o señales en cada caso. Con todo, no hay en el tratado una descripción de "las naturalezas de las enfermedades", salvo que el autor con ello entienda los síntomas por los cuales el médico ha de reconocerlas. Trata primordialmente de las enfermedades denominadas "agudas", o sea, aquellas en que la fiebre es alta. El tratado no se ocupa, pues, de las enfermedades en sí mismas, ni de sus causas, ni de su curación. Se atiene estrictamente al título que le conocemos (seguramente posterior, ya que la palabra *prognostikós* no aparece en el tratado ni en ningún escritor anterior a Filón, llamado "el Mecánico", de fin del siglo III a.C.), en cuanto se limita a dar indicaciones respecto de qué es lo que hay que examinar, y, para llegar al pronóstico, señalar cuándo un proceso es normal y cuándo no. En este último sentido asistimos a un atractivo manual de observaciones fisiológicas.

Del régimen en las enfermedades agudas (*REA*) es un escrito dirigido, desde el comienzo, contra las "llamadas *Sentencias cnidias*", obra atribuida a Eurifón de Cnido. Le critica que allí sólo se describen los padecimientos de cada enfermo y su curación —cosa que también podría hacer un profano—,

sin que se advierta qué conocimientos tiene el médico aparte de lo que le dice el paciente. Entre otras críticas al escrito cnidio, se señala que no es cuestión de poner distintos nombres a una enfermedad porque se presente con distintos síntomas, en lo cual también se contrapone a *P*. A diferencia de dicho tratado hipocrático, no confiere mayor importancia al pronóstico (sin ignorarlo ni descalificarlo, sin embargo): cuando describe los síntomas de las enfermedades, lo hace sólo en orden al diagnóstico. Como ya el título lo indica, lo enfatizado es el régimen alimenticio. Pero, a diferencia de *VM*, no es un tratado dietético a ultranza: acepta la farmacología, sea en forma de tisanas, purgas o lavados (Jones traduce *klýsis* como "enema"; dado que el uso del vocablo en el cap. 11 es un hápax, resulta imposible saber si es ese tipo de lavado). Precisamente a los cnidios censura también el usar pocos remedios. Aunque el tratado se ocupa, como lo indica su nombre, de las enfermedades "agudas", los caps. 28-34 se refieren al régimen del hombre sano. Ya Littré ha advertido la similitud de los caps. 28-30 con *VM* 10-12, y conjeturó que ambos eran de la mano de Hipócrates. Más cautamente, Jones (*Hippocrates* II, pp. 88-89) piensa que, en ese lugar, se imita a *VM*.

De la enfermedad sagrada (*ES*) constituye el tratado más especulativo —junto con *VM*— del grupo más antiguo del *Corpus*. Como *VM*, está concebido polémicamente —y con argumentos propios de sofistas—, en este caso contra los curanderos que basaban su tratamiento en la magia y en la superstición. Por los evangelios sabemos que, todavía en el siglo I d. C., la epilepsia era tenida por enfermedad "sagrada", o más bien "demoníaca". Ya en el cap. 1 el autor declara que no es una enfermedad "más divina" o "más sagrada" que las demás, con lo cual reitera una afirmación que leemos en *AAL* 22, a propó-

sito de la impotencia sexual de la mayoría de los escitas. Y de esta última obra se considera deudor este tratado, ya que no es el único pasaje en que coincide casi textualmente con expresiones de aquélla. Pero contiene una discusión totalmente ajena al carácter de *AAL*. Luego de ridiculizar pormenorizadamente las prácticas curanderas, se declara que la epilepsia es hereditaria y que afecta al que por naturaleza es flemático, pero no al bilioso (cap. 5). Y la causa (*aítios*) de la epilepsia "es el cerebro" (cap. 6). Luego de una promesa de explicar esto "claramente", empero, sólo dice del cerebro que es "doble" y "su centro está dividido por una membrana delgada". Después sigue una descripción de las venas que no parece entroncarse directamente con la explicación de la epilepsia. A lo sumo, a raíz principalmente del cambio de vientos, el cerebro se humedece, "y enloquecemos por obra de la humedad" (cap. 16-17). Dentro de las afecciones mentales queda incluida la epilepsia, que se genera cuando "el embrión está aún en el seno materno". Se describen síntomas, pero con mucho menor detalle que, respecto de otras enfermedades, vemos en los otros tratados. Los caps. 19 y 20 son un alegato filosófico sobre el valor del cerebro, y el 21 y final recapitula lo dicho sobre la epilepsia.

Finalmente, *Epidemias* (*Ep.* I y III) se diferencia notoriamente de los tratados ya descritos, sobre todo por su estructura, ya que no aparece como un tratado sino más bien como una libreta de observaciones anotadas. Podrían ser hechas por el autor de *AAL* o alguien afín, discípulo o no. Contiene cuatro "constituciones" (*katastáseis*), tres en el libro I, una en el III, por las que se entienden las condiciones climáticas en las cuales se producen o agravan distintas enfermedades, cuyos síntomas se describen minuciosamente. Por momentos hay indicios de que se tiene en mente un diagnóstico o un pronóstico, o bien refle-

xiones de la índole de las de *VM*, pero aisladas. No parece tomar las condiciones climáticas como causa, ni hallamos tampoco modos sugeridos de curaciones. Son registrados 42 casos, que son "historias clínicas" individuales, inclusive con nombre de la persona y anotaciones día por día (14 casos figuran luego de las tres "constituciones" del libro I, y 28 en el libro III: 12 antes de describir la cuarta "constitución" y 16 después). Estas notas resultan inconexas y carentes por completo de explicación. Se trata sólo de observaciones empíricas registradas cotidianamente, con mención de síntomas en forma general y de la evolución de la enfermedad. No se puede extraer de dichas notas ninguna sugerencia clara para un diagnóstico, y menos para una terapia o para una explicación causal.

II. FECHA DE COMPOSICIÓN DE VM

1. *La tesis de Hans Diller sobre la influencia platónica en* VM

Como ya hemos dicho, el grupo de obras más antiguas del *Corpus* es ubicado generalmente en el último tercio del siglo V a. C. lo cual de algún modo fija también la cronología de *VM,* en cuanto este tratado ha de corresponder a dicho grupo.

Este último punto sólo se ha visto controvertido en lo que va del siglo por Hans Diller,[1] para quien *VM* está en una dependencia conceptual de Platón análoga a la que Werner Jaeger ha ensayado demostrar entre Diocles de Caristo y Aristóteles.[2] Diller intenta probar esta dependencia conceptual a través del señalamiento de similitudes del léxico empleado. Así el uso del término *hypóthesis* derivaría de pasajes platónicos como *Menón* 86e, *Fedón* 101d, *Rep.* VI 511b, *Parm.* 128d y 135e-136c y *Sofista* 244c. También el verbo *stocházesthai* (tener en vista", en cap. 9, H 41, 20) tendría su antecedente en *Georgias* 463a-c y especialmente en *Filebo* 55d ss., donde figura en relación con *métron,* tal como en *VM.* A su vez *eîdos, koinoneîn* y *autó ti eph' heoutoû* (cap. 15, H 47, 21-22) son expresiones casi idénticas a las empleadas por Platón en el *Fedón* 66a y 100d respecto de las Ideas, como ya Taylor[3] había notado, aunque Taylor tenía en vista una presunta derivación de la teoría de las Ideas respecto de la medicina hipocrática en general y en este caso *VM.* Pero Diller entiende *eîdos* —siguiendo a Festugière— no como

[1] H. Diller, "Hippokratische Medizin und attische Philosophie", *Hermes* 80, 1952, pp. 385-409, especialmente pp. 389-395.

[2] W. Jaeger, *Diokles von Karystos,* Berlín, 1939, pp. 45-56.

[3] A. E. Taylor, *Varia Socratica,* pp. 214-215.

referido al concepto platónico de "Idea" ni como término científico, sino como una expresión del lenguaje corriente que debe traducirse "especie", y además —según lo dicho— invierte la relación de influencia planteada por Taylor, puesto que pone a *VM* en depedencia de Platón. También encuentra Diller similitudes entre conceptos que se hallan en *VM* —como *dynamis, aísthesis* e *historía*— y el pensamiento platónico, así como una marcada influencia en *VM* 20 del método preconizado por Platón en el *Fedro* 269e ss., o bien en la comparación que leemos en *VM* (cap 9) entre el timonel y el médico, tan cara a Platón (*cf. Filebo* 56b).

La tesis de Diller no ha encontrado mayor eco en la investigación posterior. Lo que consideramos un malentenidido respecto del significado del término *hypóthesis* en Platón será examinado más adelante. En cuanto a la expresión *autò eph' heautoû,* ya C. M. Gillespie[4] mostró que Anaxágoras (fr. 6 y 12 DK) la usó sin asociación alguna con *eîdos,* y que también puede ser hallada en tratados hipocráticos como *De affectionibus, De natura mulierum, De morbis*, etcétera. En lo que hace el verbo *stocházesthai,* no sólo lo leemos en un tratado hipocrático sin duda antiguo, *De articulis* 4, sino que ya se encuentra en Sófocles, *Antígona* 241, por lo cual no se entiende por qué el autor debía derivarlo de Platón, en quien tampoco tiene significado técnico alguno. Respecto del pasaje 269e ss. del *Fedro,* nos extenderemos un poco más abajo. Aquí sólo haremos notar que Diller no explica cómo es que, si Platón menciona expresamente a Hipocrátes al exponer su método, el autor de *VM* está influido por Platón y no por Hipócrates (tampoco dice a qué escrito hi-

[4] C. M. Gillespie, "The use of *eîdos* and *idéa* in Hippocrates", *Classical Quarterly* VI (1912), núm. 3, pp. 195-196.

pocrático podría aludir Platón en ese pasaje). Por consiguiente, no vemos que ninguno de los argumentos de Diller respalde eficazmente su original tesis.

Desde nuestro punto de vista, de las comparaciones que hace Diller entre *VM* y Platón, la única que podría suscitar dudas sobre la relación cronológica entre ambos es la de la analogía del médico con el timonel. Ésta, en efecto, parece ser parte de la imaginería a que ha recurrido Sócrates o Platón para combatir a los sofistas: el timonel, como el médico y todo experto en su oficio, tiene conocimientos precisos en un ámbito determinado; en analogía con ellos, cabría exigir al poeta, al orador, al político y al filósofo o al sofista un conocimiento especializado en una de las zonas del saber.

Sin embargo, está claro que *VM* 9 compara al médico con el timonel, no al médico o al timonel con el poeta, orador, etcétera. Y en ese sentido parece seguro que el concepto de *téchne* —como dominio de un ámbito especializado— se originó en Grecia con los sofistas. Estos se presentaban ante todo como conocedores de una *téchne,* que podía ser la de la política (Protágoras), la de la oratoria (Gorgias), o bien diversas *téchnai,* como las matemáticas, la astronomía, la política, etcétera (Hipias). Nuestro conocimiento del siglo de Pericles nos muestra que anteriormente sólo los trabajadores manuales aprendían un oficio especializado, en general por vía de su padre; los aristócratas recibían una educación poético-musical y gimnástico-militar, sin ningún enfoque riguroso de un ámbito determinado. Precisamente los sofistas introdujeron la novedad de la educación "liberal", esto es, no atada a un trabajo remunerado, pero con características similares a las de los artesanos, en el sentido de que su atención se dirigiera a un objeto determinado, el objeto de una de las *téchnai* que por entonces nacían, como la matemática, la retórica,

la gramática, la medicina, etcétera. Se han presentado estas disciplinas, pues, por primera vez, como dominios de la sabiduría práctica análogos a los de oficios como el de carpintero, constructor, piloto, etcétera. De ahí que la comparación entre el médico y el timonel en *VM* sólo tiende a demostrar, por un lado, que *la medicina es un arte tan real como la del timonel* o como cualquier otra de las *téchnai,* y por el otro, que debe ser tan concreta como éstas.

Es decir, Platón profundiza la noción de *téchne* —abirendo el camino a la de *epistéme*— declarando, en primer lugar, que cada artesano sólo puede ser competente en un área —la de su especialidad—, no en varias, como podría ser el caso de Hipias. Y en segundo lugar, exigiendo un conocimiento cabal del objeto de la *téchne,* que implica una verdadera sabiduría, que en última instancia es patrimonio sólo de la filosofía (por lo cual ésta es la única *téchne* en sentido estricto, *Rep.* VII). Pero es obvio que no es ése el planteo de *VM,* que se alinea más bien con el de los sofistas pre-platónicos. Nos sumamos, por consiguiente, al rechazo, prácticamente unánime, de la tesis de Diller sobre la posterioridad de *VM* respecto de Platón.

2. *El problema cronológico en líneas generales*

La cronología de VM no puede ser fijada con mayor precisión que la conferida habitualmente a los otros tratados antiguos del *Corpus.* De todos modos, es posible fijar su *terminus ante quem* en base al uso del vocablo *hypóthesis.* Si prescindimos del escrito *De flatibus,* en cuyo último capítulo aparece, pero cuya ubicación cronológica nos resulta incierta, fuera de *VM* no hallamos el término antes del diálogo platónico *Eutifrón* (11c) y de la *Ciropedia* (V 5, 13) de Jenofonte. Por lo tanto, la fecha aproximada

de composición de estos escritos, no muy posterior al año 390 a. C., puede valer como *terminus ante quem.* Y el más seguro *terminus post quem* es el de la madurez de Empédocles —mencionado explícitamente en *VM* 20—, que puede oscilar entre el 450 y el 430 a. C.

Si tenemos un lapso máximo de sesenta años (450-390) durante el cual podría haberse escrito *VM,* no resulta desacertada la ubicación aproximativa que señala el último tercio del siglo V para la composición de los tratados más antiguos del *Corpus,* entre los que incluimos a *VM.* Por eso nos parece más atinado que intentar precisar la cronología absoluta de *VM* con mayor exactitud, tratar de establecer su cronología relativa en relación con los restantes escritos mencionados.

La última tentativa de ordenamiento de los mismos que conocemos es la de Vegetti (81), quien considera a *P* y a *ES* como "las obras más antiguas", a las que seguirían *VM* y *REA*, "y en los últimos quince años del siglo V pueden haber sido compuestos" *AAL* y *Ep.* I y III. Como se advierte, tal tabla no acepta la dependencia de *ES* respecto de *AAL.* Nosotros no intentaremos coordinar cronológicamente todas estas obras entre sí, sino sólo relacionarlas con *VM.*

Para ello, y sin descuidar el estilo o tipo de obra, echaremos una mirada a la terminología. De todos modos, y en principio, somos del parecer que la aparición de un término aislado en un escrito del *Corpus* no puede por sí sola ser alegada para fundamentar la cronología relativa.

Por ejemplo, en el caso de *aítios* y *aitía,* "causa", el hecho de que *AAL* y *ES* prefieran *próphasis* con tal significado sólo indica, tal vez, un distinto enfoque del concepto o un distinto origen. El vocablo *próphasis* parece, en efecto, un tecnicismo de la medicina (aunque su uso date de Homero, en una acepción más general,

más particular desde Tucídides), desarrollado a partir del verbo *prophaíno,* "mostrar", "llevar a la luz". * De allí su uso en *AAL* y *ES*; inclusive en *Ep.* III (caso 3, 17 caso 11) y en *De fracturas* 15, aunque allí su uso sea tan poco significativo como en *VM* 22. Ya hemos dicho que *aítios* y *aitía* han de haber sido tomados del ámbito judicial, si bien el uso de la primera de estas dos palabras se remonta —al igual que el de *próphasis*— a Homero, mientras la segunda no la hallamos antes de Píndaro. Pero, como decimos, su empleo parece significar un enfoque y origen diferentes al de *próphasis,* ya que implica una imputación, lo cual es propio de la oratoria judicial y de las especulaciones sofistas. No parece casual, por eso mismo, que tres tratados tan abiertamente polémicos, como *VM, ES* y *NH* (aunque éste sea posterior) usen el vocablo *aítios,* aun cuando *ES* prefiera *próphasis,* mostrando con ello tal vez, una influencia del ámbito médico.

Tampoco el ya mencionado término *hypóthesis* sirve para afirmar una prioridad de *VM* respecto de los otros tratados o a la inversa: si debiéramos considerarlo tardío por ello, habría que concluir que *VM* y *De flatibus* son los últimos tratados del *Corpus* en ser compuestos, cosa totalmente improbable. Hay muchas otras palabras —p. e. *epinyktís,* "eczema", *klysis,* "enema", etcétera— que aparecen en uno solo de estos escritos antiguos, sin que eso nos diga nada en cuanto a fechas.

3. *El empleo del verbo "cocer"*

Vamos a examinar, en cambio, el uso de un verbo y palabras aparentemente derivadas de él: *pésso,* que ya en *Odisea* VII 119

* Véase el estudio de Klaus Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften* (Heidelberg 1954), esp. pp. 8-20 y n. 1 (p. 76).

lo hallamos en el sentido de "madurar" (una fruta), pero que desde Heródoto VIII 137 significa sobre todo "cocer", "cocinar". Este verbo (así como los participios *pepasmós y pepainómenos* y el adjetivo *ápeptos* con su adverbio *apéptos*) lo hallamos en *P* 12 (*ápepton*), referido a la enfermedad; en *REA* 30 (*pepanthei*), 42 y 48 (*péssetai*), también referido a la enfermedad, 17 (*ápeptos*) con relación a la saliva y 42 (*ápepta*) con relación a la orina. En *Ep.* I 2 (*ápepta*) y 7 (*pepainómena*); cf. *omá,* cruda), en conexión con la orina, 5 (*apéptos*), en referencia a lágrimas, etc.; *Ep.* III 4 *(pepasmón)* para calificar la supuración, 10 (*pepasmoús*), referido a la orina. En *AAL* no encontramos dicho verbo *pésso* pero sí otro similar, *synépso* ("hervir en forma conjunta", que hallamos en *VM* 19, referido a descargas mucosas), en conexión con la orina, en el cap. 23.

Ahora bien, en ninguno de los pasajes citados se refieren los términos en cuestión a la cocción de alimento alguno; más aún, salvo en algunos pocos capítulos de *REA,* tampoco hallamos en esos tratados referencia alguna al proceso de cocción alimenticia, y menos a la necesidad de la misma. Esta, en cambio, es enfatizada por el autor de *VM,* ya desde el cap. 3, dado que su tesis es la de que la medicina nació cuando fue advertido que los hombres no podían comer los mismos alimentos que los animales, ni del mismo modo, por lo cual, en lugar de seguir ingiriéndolos crudos, los cocieron. Con la cocción se suprime "lo fuerte" de los alimentos y su carácter "puro", que es lo que daña al hombre. En el cap. 11 encontramos el verbo *pésso* referido al proceso que realiza el estómago, o sea, al "digerir". Es la primera instancia que de tal acepción encontramos en la historia semántica del término. Y al decírsenos, en el cap. 14, que "dentro del hombre" "están presentes" los mismos "poderes" que tiene los alimentos —lo dulce, lo amargo, lo

salado, lo ácido, etcétera— y que sólo nos perturban cuando uno de ellos queda separado de los demás, o sea en estado "puro", comprendemos que se están considerando los procesos fisiológicos en analogía con los procesos de los alimentos. De este modo, no nos extraña ya que en los caps. 18 y 19 se hable de la cocción de la descarga mucosa —o de la bilis— como lo que hace cesar la fiebre.

Nosotros entendemos que, si no se expone una teoría de la índole de la que hallamos en *VM* ni se da explicación alguna, no es posible comprender de qué se habla, cuando en los demás tratados se refiere a la cocción o falta de cocción de la orina, de la saliva, de las lágrimas, etcétera.

Porque, cuando en *P* 12 se dice que "la enfermedad está no-cocida (*ápepta*)", podemos entender que no habla de la cocción sino de la "madurez" de la enfermedad —como en las tres instancias ejemplificadas en *REA*—, aun cuando no hallamos, fuera del grupo de escritos hipocráticos antiguos, ningún otro ejemplo del verbo *késso* con tal acepción, desde la *Odisea* y antes de Aristóteles. Pero, aparte del ejemplo de *P* 12 (donde también se habla de la orina, pero sólo para decirnos que, cuando ésta es "sutil y rojizo-amarillenta", la enfermedad "no está madura") y los tres casos de *REA*, todas las demás citas muestran una aplicación extensiva de dicha terminología sin explicación alguna.

Ciertamente, si el autor de *VM* pretendiera explicar el origen de la extensión del verbo "cocer" a tales procesos mediante su relación con la dieta, podríamos sospechar que su uso es antiguo y que el autor de *VM* echa mano de tal explicación en apoyo de su teoría dietética. Por otra parte, si el uso fuera antiguo, el escritor se habría dado cuenta de la simultaneidad de su empleo cotidiano relativo a la cocina, por lo que resul-

taría inexplicable que no recurriera a tal comparación como refuerzo de sus tesis. Pero el caso es que el autor no da explicación alguna, y vemos, simplemente, que primero confiere gran importancia a la cocción de los alimentos —y a la dietética en general—, luego a la "cocción" que efectúa el estómago al digerir, y finalmente al proceso con que se concluye felizmente un mal consistente en una falta de "cocción" de humores o sustancias orgánicas del hombre en general.

4. *Conclusiones provisionales*

De lo expuesto llegamos a las siguientes conclusiones, sujetas a los cambios que produzca el ahondamiento de la investigación respectiva: 1) la extensión del verbo "cocer" a procesos fisiológicos significativos de "salud" o "enfermedad" ocurre por primera vez en *VM*, en simetría con los procesos físico-químicos a que se somete a los alimentos para bien de la salud humana; 2) teniendo en cuenta tal uso en *VM* —que habría adquirido presumiblemente difusión en el ámbito literario-médico—, se lo emplea analógicamente en *AAL, Ep.* I y II y *REA.* Estos tratados, por ende, han de ser posteriores a *VM.*

Queda por ver lo atingente a los otros tratados antiguos (excluyendo siempre, y por la razón ya aducida, los escritos quirúrgicos). En el caso de *P* 12, el uso de *ápepta*, hemos visto, puede derivar del antiguo sentido de "madurar", ya que se está hablando de enfermedad. Podría ser que, de todos modos, el uso de *VM* hubiera decidido la introducción del verbo en el vocabulario médico, y así influido en *P.* Pero también podría ser a la inversa: que el libre uso de *pésso* en dicho tratado fuera el primero, y eso hubiese ayudado al autor de *VM* en el paralelo de los dos tipos de procesos. En favor de esta

segunda posibilidad habría que contabilizar el hecho de que, en un tratado ostensiblemente influido por *VM* como *REA*, se utilice por tres veces el verbo en relación con la enfermedad (una de ellas en el cap. 30, uno de los pasajes más unánimemente considerados como dependientes de *VM*), aparentemente bajo la influencia de *P*. De este modo, cabe considerar a *P* como anterior a *VM*, o, cuando menos, independiente de *VM*.

En cuanto a la relación del escrito *ES* con *VM*, hay consenso en lo concerniente a su estrecha relación con *AAL* (*cf.* Jones, *Hippocrates* II pp. 130-131, donde puntualiza paralelos: *AAL* 3 con *ES* 8-12, *AAL* 8 con *ES* 16, *AAL* 10 con *ES* 13, *AAL* 14 con *ES* 5, etcétera). Sólo caben dos alternativas: o se hace depender *ES* de *AAL*, con la mayoría de los investigadores, o se considera a *ES* anterior, como un escrito de juventud del mismo autor que el de *AAL* ("incluso con esta suposición, la diferencia de fecha entre los dos no ha de ser grande", dice Jones). En principio —al menos hasta que una investigación más adecuada sobre esos tratados nos corrobore o refute lo que ahora decimos— consideramos a *AAL* anterior, por presentar una estructura más arcaica. En tal caso, también *ES* tendría que ser posterior a *VM*. Con ello el resultado de estas consideraciones sería que, de los escritos hipocráticos más antiguos, sólo *P* podría ser anterior a *VM*, en tanto todos los demás (excluyendo siempre los quirúrgicos) tendrían que ser posteriores. Pero todos dentro del último tercio del siglo v a. C.

III. ESQUEMA Y SÍNTESIS TEMÁTICA DE VM

1. *Aclaraciones generales*

Para facilitar el acercamiento al contenido de *VM* y precisar la delimitación de su temática, procederemos a esquematizar dicho contenido, de acuerdo con la algo arbitraria división tradicional en 24 capítulos. Según ese esquema podremos sintetizar después los principales temas de *VM,* tal como los hallamos explicitados por el propio autor, aunque sin ajustarnos ya al orden de su exposición. En lo posible usaremos la terminología del autor, para evitar al máximo anacronismos.

A propósito del orden de exposición, vale la pena reflexionar sobre lo dicho al respecto por Jones 91-92. Jones sostiene que *VM* "termina propiamente con el capítulo 19. El ataque a la filosofía equivocada ha quedado atrás; el antiguo y acreditado método ha sido explicado e ilustrado (...). Pero allí siguen cinco capítulos (...). Si estos capítulos no son adiciones casuales, sino que han sido escritos por el autor mismo, ¿por qué han sido colocados al final? La razón es que un autor antiguo, debido a la forma de un rollo de papiro, no podía usar notas al pie de página. Las anotaciones tenían que ser intercaladas en el texto, o bien reunidas y añadidas como apéndices o *excursus*".

La explicación de Jones es atractiva: el cap. 20 podría ser considerado como un apéndice al cap. 1, el 22 y 23 al 19, el 24 al 14 y el 21 a la obra en general. No obstante, ese procedimiento se ajustaría más al que modernamente consideramos adecuado para la mayor claridad y ordenamiento de la exposición, que a la índole de *VM.* Por un lado, en el cap. 20, sobre aproximadamente cuarenta líneas, sólo unas dieciocho pueden ser clasifi-

cadas dentro de "lo que puede ser llamado la inversa de la polémica introductoria, a saber, la influencia beneficiosa que la ciencia médica puede ejercer sobre la filosofía de la naturaleza" (Jones 91). El resto contiene una teoría completamente nueva —en relación con lo tratado en los caps. 1 a 19— acerca del rechazo que de ciertos alimentos se produce en algunos hombres, que cuentan p. e. con "algo hostil al queso". Por otro lado, dentro de los caps. 1 a 19 tampoco hay una argumentación ordenadamente lineal, sino que p. e. el tema con que se inicia el cap. 1 es retomado al final del 2 y al comienzo de los caps. 13 y 15; los caps. 7 y 8 (y en otro sentido el comienzo del cap. 14) podrían ser considerados —con el criterio de Jones— como "apéndices" o "notas" a lo dicho en los caps. 3 y 4; el 6 como nota al 5, etcétera.

Es decir, el autor de *VM* no procede tan ordenadamente como nos gustaría en bien de la claridad y de nuestra propia comprensión. Algo que sucede a menudo también con Platón, por ejemplo en la *República,* más allá de los elementos dramáticos propios del diálogo. Se acepta en general que dicha obra platónica ha sido compuesta en un periodo bastante extendido; inclusive, que el libro I es un escrito de juventud al cual Platón, en su madurez, ha añadido el resto (algo similar se dice a veces de un diálogo mucho más breve, el *Fedro*). El aparente desorden que hallamos en *VM* puede provenir de un hecho de esa índole. Pero no necesariamente, ya que también puede deberse a un descuido de elaboración o simplemente de redacción. Lo menos adecuado, en todo caso, parece encuadrar la estructura de *VM* dentro de lo que actualmente entendemos por organicidad expositiva. Porque ese tipo de criterio lleva también con frecuencia al innecesario apartamiento de los manuscritos, para aceptar enmiendas que

dan una lectura que nos resulta más coherente y clara, sin temer mucho cambiar el texto que nos ha sido transmitido.

Hechas estas consideraciones, conviene presentar el prometido esquema argumental en el que nos atenemos estrictamente a la terminología de *VM*.

2. *Esquema expositivo de* VM

Cap. 1: Todos los que han escrito de medicina partiendo de supuestos, como lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo, etcétera, reducen la causa de todas las enfermedades a una o dos cosas. Pero no advierten que la medicina hace rato existe como arte, ni que los buenos médicos —como todos los artesanos buenos— son venerados. Sólo las teorías sobre cosas invisibles y enigmáticas —como las que están en lo alto o bajo tierra— requieren supuestos.

Cap. 2: Hace mucho que la medicina cuenta con su propia vía para hacer sus descubrimientos; el que no sigue esa vía no descubre nada. La medicina debe versar sólo sobre las afecciones de los pacientes y sus causas. Hay que decir cosas comprensibles a los profanos, para que éstos, cuando están enfermos, colaboren con el médico.

Cap. 3: La medicina nació porque a los hombres perjudicaba comer lo mismo que los animales, y a los enfermos lo mismo que los sanos. Los primeros hombres sufrieron mucho al comer alimentos crudos y sin mezclar en sus poderes fuertes; sólo subsistieron los más fuertes. Buscaron, pues, una alimentación más adecuada: trillaron el grano, lo cribaron, tamizaron y cocieron. Atemperaron los alimentos fuertes, para que la constitución humana pudiera asimilarlos. Esa búsqueda y descubrimiento debe llamarse medicina.

Cap. 4: A menudo se cree que la medicina no es un arte, porque todos la conocen a través del forzoso uso cotidiano. Pero su descubrimiento ha sido hecho con observación y arte. Aún hoy los entrenadores deportivos buscan, por la misma vía, qué conviene que un atleta coma, para que éste lo asimile mejor y sea más fuerte.

Cap. 5: La medicina que recibe tal nombre y trata a los enfermos nació del modo descrito en el cap. 3. Primero redujo la cantidad de alimentos, pero luego, como esto no sirvió para todos los casos, se prosiguió la búsqueda y se descubrieron las sopas, mezclando poca cantidad de alimentos fuertes con mucha de agua. Y en casos en que aun eso no servía, prescribieron bebidas en forma moderada.

Cap. 6: Hay enfermos que no pueden asimilar las sopas. Pero los que pueden comer sopas y no sólidos, si comen éstos se enferman. Los alimentos más fuertes dañan a los hombres.

Cap. 7: El médico antiguo procedió con la misma teoría que el médico actual, ya que éste suprime lo que el enfermo no puede asimilar, y aquél lo que ningún hombre —sano o enfermo— puede asimilar. El médico que trata a los enfermos se enfrenta con un objeto más amplio en aspectos; pero el otro fue el que fundó la medicina.

Cap. 8: El régimen de los hombres enfermos es al de los sanos lo que el régimen de los sanos es al de los animales. Toda la medicina puede ser descubierta si continúa por esta vía.

Cap. 9: Pero el asunto no es tan simple; si se tratara sólo de que los alimentos fuertes perjudican y los débiles benefician, bastaría con limitarse a los alimentos débiles. Del comer poco o nada pueden nacer otros males. Se necesita una medida para poder llegar a la exactitud. Pero la única medida (de peso o cantidad) es la sensibilidad del cuerpo: el bienestar o malestar que

siente cada uno es lo que debe determinar el tipo de tratamiento. Por eso es difícil adquirir una cierta precisión como para cometer sólo pequeños errores.

Cap. 10: A algunos los beneficia hacer una sola comida al día, a otros dos. Cuando se ha adoptado uno de estos hábitos, no se lo puede cambiar sin consecuencias para la salud. Porque si uno está acostumbrado a comer una vez al día, y come dos, sufre perturbaciones. Y quien está acostumbrado a comer dos veces diarias y deja pasar la primera, se perjudica, y más aún cuando hace la segunda comida.

Cap. 11: La causa de lo primero es que el estómago no ha digerido aún la comida del día anterior y tiene el estómago aún en fermentación. Y en el segundo caso, la causa es que ya se habían consumido los alimentos del día anterior, y el cuerpo requería nuevos alimentos.

Cap. 12: La medicina ha alcanzado precisión respecto de la dieta, aunque es difícil lograrla en todos los casos. No debe menospreciarse la medicina antigua porque no tenía precisión en todo; procedió no al azar sino con raciocinio, y descubrió cosas asombrosas.

Cap. 13: Los que proceden con supuestos piensan que lo que perjudica es lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo; y que lo caliente se cura con lo frío y viceversa, y lo seco con lo húmedo y viceversa. Pero si un hombre débil come granos de trigo y carne cruda sufrirá, y no será curado con lo caliente ni lo frío, etcétera. El remedio seguro es cambiar de régimen: cocinar los alimentos con fuego, agua y otras cosas, que tienen cada una su poder y, en la mezcla, han perdido parte de sus poderes.

Cap. 14: Quien no conozca la diferencia que a la salud hace que el pan sea de harina tamizada o sin tamizar, cocida o poco

cocida, etcétera, no sabrá cómo curar al enfermo. Los que descubrieron esa diferencia no pensaban que lo que perjudicaba al hombre fuera lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo, sino lo fuerte de cada alimento y que prevalece sobre la constitución humana, por lo cual ésta no puede asimilarlo. Por eso trataron de suprimirlo. Lo más fuerte en lo dulce es lo más dulce, en lo amargo lo más amargo, etcétera. También en el hombre están presentes lo salado, lo amargo, lo dulce, etcétera.

Cap. 15: Los que se manejan con supuestos tienen dificultades para curar a los enfermos, ya que no han descubierto nada absolutamente caliente o frío o seco o húmedo. Usan los mismos alimentos que nosotros, y no pueden prescribir a los enfermos "algo caliente" sin decir qué. Hay diferencia entre una combinación de lo caliente con lo astringente y otra de lo caliente con lo insípido, ya que cada combinación produce efectos distintos.

Cap. 16: Lo frío y lo caliente son los poderes de menor influencia en el cuerpo. Sólo si se separan completamente producen dolor (ya que, mezclados, se neutralizan recíprocamente), pero entonces cada uno de ellos acude inmediatamente para compensar al otro. Ejemplos: los baños fríos y calientes en invierno, el caminar en la nieve, abanicarse en verano y los escalofríos en las fiebres altas. Dado que el frío sucede tan rápidamente al calor y viceversa, no se requiere en tales casos el auxilio de la medicina.

Cap. 17: Respuesta a la objeción de que a quienes sufren fiebres ardientes, pulmonía, etcétera, no se les pasa rápido la fiebre, ni el frío compensa al calor: la causa del mal no es allí lo caliente sino una combinación de lo caliente con lo amargo o con lo ácido, etcétera. Lo caliente sólo colabora, pero no tiene un poder decisivo.

Cap. 18: Ejemplo del catarro nasal: fluye una descarga mucosa acre, la nariz se hincha y se siente ardor. Esto cesa cuando la descarga es cocida y mezclada. Si hay acritud y falta de mezcla en los humores, el remedio es la cocción (si el frío es la causa, en cambio, se suprime con el calor, y viceversa, sin necesidad de cocción).

Cap. 19: Las descargas mucosas que llegan a los ojos ulceran la zona. Si llegan a la garganta, se produce ronquera o angina, etcétera. Cuando se vuelven espesas y cocidas, cesa la fiebre. La causa de la enfermedad es, pues, la presencia de algo puro que la genera (en el caso descrito, las descargas mucosas), y que la hace cesar al mezclarse. La bilis produce náuseas, ardor, etcétera, cuando no está cocida ni mezclada. Y los ácidos acres y picantes producen aguijoneamientos, hasta que son mezclados. Lo caliente y lo frío, en cambio, no se cuecen ni transforman en humores, porque no pueden fermentarse. Los humores son benignos si se hallan en reposo, mezclados y cocidos.

Cap. 20: Algunos médicos y filósofos que han escrito sobre la naturaleza —como Empédocles y otros— dicen que, para conocer medicina, hay que saber qué es el hombre. Pero su teoría corresponde a la filosofía y está más cerca de la pintura que de la medicina. Más bien, para saber sobre la naturaleza y saber qué es el hombre hay que conocer medicina. Porque el médico, en cuanto a la naturaleza, tiene que saber cómo es la constitución humana en relación con lo que come y lo que bebe. No debe decirse que el queso es dañino, porque no daña a todos los hombres. Sólo daña a quienes tienen dentro de sí un humor hostil al queso. Lo que hay que saber es qué sufrimientos puede provocar el queso en cada caso y por qué.

Cap. 21: Si algunos enfermos sufren perturbaciones en coincidencia con algún desarreglo, se suele atribuir la causa al des-

arreglo. Pero no se debe obrar ignorando la causa: hay que saber qué efectos produce en cada caso un baño, una fatiga, etcétera. El mal que puede derivar de estas cosas es distinto en cada caso.

Cap. 22: Hay enfermedades que derivan de "poderes" y otras de "conformaciones" anatómicas. "Poder" es la extrema intensidad y fuerza de los humores. Algunas "conformaciones" son huecas —a veces con la abertura reducida, a veces muy abiertas—, otras duras y redondas, otras amplias y suspendidas, etcétera. Las más aptas para extraer del cuerpo la humedad son las huecas con el ancho reducido. Comparación con la succión de un líquido por medio de un tubo entre los labios, y con las ventosas que se aplican en la espalda; conformaciones de esa índole: en el hombre, la vejiga; en la mujer, el útero. Las conformaciones que mejor reciben un líquido que fluye sobre ellas son las huecas y muy abiertas; las más aptas para succionar los líquidos que se asienten sobre ellas son las esponjas y porosas, como el bazo, pulmón, pechos. En las conformaciones duras y anchas, como el vientre, cuando hay flatos se producen ruidos. En las carnosas y blandas los flatos producen entumecimiento y obstrucciones.

Cap. 23: Hay conformaciones dentro del cuerpo (como el vientre y el tórax) y fuera del cuerpo (cabeza, cuello), y difieren entre sí en lo que afectan al enfermo y al sano. Así afectan diferentemente al hombre el tener una cabeza pequeña o grande, un tórax ancho o estrecho, etcétera.

Cap. 24: Debe examinarse qué puede producir cada uno de los poderes de los humores, y qué afinidad tienen éstos entre sí. Si un humor dulce se transforma en otro por sí mismo —y no por combinación—, se convierte en un humor ácido. Por lo tanto, cuando el humor dulce es el más apropiado, el humor áci-

do es el más apropiado para ser administrado porque es el más próximo al dulce.

3. *Síntesis de la temática de* VM

Una vez esquematizado el contenido del tratado, lo ordenamos en vista a una síntesis temática, que presentamos a continuación.

El tratado contiene un ataque explícito a "cuantos se han abocado a hablar o escribir acerca de la medicina", o sea, a los escritos de medicina que el autor conoce (cap. 1), particularizado en "algunos médicos y filósofos", y ejemplificado con "Empédocles y otros que han escrito sobre la naturaleza" (cap. 20). El ataque se dirige a los escritores que "han tomado como base (*hypothémenoi*) de su teoría (*lógos*) un supuesto (*hipóthesis*), sea lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo o cualquier otra cosa", y al hecho de que "afirman que no sería posible que entendiera de medicina quien no supiese qué es el hombre". Tal teoría, más bien, "concierne a la filosofía"; sólo "las cosas invisibles y enigmáticas *(tà aphanéa kaì aporeómena)"*, como "las que están en lo alto (*tà metéora*) o bajo tierra (*tà hypò gên*)" requieren supuestos. Pero no es ése el caso de la medicina, ya que un principio básico de este arte es "que se digan cosas comprensibles a los profanos", para que éstos colaboren con el médico en su tratamiento (cap. 2).

Los escritos criticados se apartan del método propio de la medicina (cap. 15), ignorando que ésta lo ha hallado hace mucho tiempo, y que por medio de ese método ha afectuado sus principales descubrimientos y los seguirá efectuando (cap. 2 y 8). Ese método —la dietética— fue descubierto cuando se advirtió que no hace bien a los hombres comer lo mismo que los

animales, y que a los hombres enfermos no hace bien comer lo mismo que los sanos (caps. 3, 5, 7, 8).

El principio básico del método dietético —que se originó en la modificación de la dieta de todos los hombres, aunque luego se ha denominado generalmente "medicina" sólo a la que trata con enfermos (caps. 5 y 7)— es el de que en los alimentos hay poderes (*dynámeis*) que, cuando no han sido mezclados y cocidos, son demasiado fuertes para la constitución *(physis)* humana, especialmente para las constituciones más débiles. Estos poderes deben ser, por consiguiente, atemperados mediante la mezcla y cocción, para poder ser asimilados por el hombre (caps. 3, 5 a 8, 13, 14). Pero también en el hombre hay humores de naturaleza similar a la de los poderes de los alimentos, y que sólo producen perturbaciones cuando uno de ellos se separa y se aísla por completo de los otros y queda en estado puro; no mientras estén mezclados y cocidos (caps. 14, 18, 19).

En todo caso, ni las causas de una enfermedad ni los remedios para curarla residen en lo caliente o frío o húmedo o seco: no hay nada que sea absolutamente caliente o frío o húmedo o seco. Si lo caliente se separa de lo frío por completo en el cuerpo humano, se produce un malestar que cesa por sí solo —sin necesidad de médico—, ya que lo frío acude inmediatamente, y lo mismo en el caso inverso. Contra los escritos que parten de tales supuestos como lo caliente o lo frío, debe tenerse en cuenta que el frío y el calor son los menos influyentes de todos los poderes, y sólo requieren tratamiento médico cuando se combinan con otros poderes, como lo amargo, ácido, astringente, etcétera, que son en tales casos los factores decisivos en las enfermedades (cap. 14-19).

Ciertamente, no es sólo la fuerza o el aislamiento de los poderes de los alimentos —o de los humores del cuerpo— lo que

perjudica, porque cada constitución y cada circunstancia requieren una dosificación distinta de los alimentos; y los hábitos de comida desempeñan un papel importante en el mantenimiento de la salud, dado que el proceso digestivo es diferente según las constituciones de los hombres y los hábitos adoptados. Por ello es difícil que el médico trate al enfermo con la precisión adecuada, toda vez que la única medida para alcanzar tal precisión la da la sensibilidad del cuerpo respecto a los alimentos que ingiere (caps. 9-12). Además, cada constitución posee los humores de modo distinto, lo cual trae en algunos hombres —en ciertas circunstancias— un rechazo hacia ciertos alimentos. Y también los procesos en general dependen de la "conformación" o estructura de los órganos, que le permite a cada órgano cumplir una función determinada, y que provoca en ciertos casos el entorpecimiento de dichos procesos, generando así la enfermedad (caps. 20-23).

De este modo, la medicina debe examinar qué afeciones derivan de las "conformaciones" y cuáles de los "poderes de los humores", dentro del cuerpo o en los alimentos (caps. 22-24).

IV. EL CONCEPTO DE HYPOTHESIS EN VM

1. *El uso del vocablo* hypóthesis *en geometría*

Dada la importancia que se ha asignado, en la mayor parte de las investigaciones, al término *hypóthesis* para la comprensión de *VM,* nos detendremos a examinar tal problema. Para disipar lo que consideramos como un malentendido habitual, comenzaremos por analizar el empleo de dicho vocablo, primeramente en tres diálogos platónicos de madurez, en los cuales con frecuencia se dice que el contexto en que es usada la palabra es geométrico: *Menón, Fedón* y *República.*

En efecto, dado que —como ya vimos al referirnos al problema de la cronología de *VM*— Hans Diller sugiere que el autor tiene en mente a Platón cuando ataca a quienes sostienen *hypothéseis,* y también que quienes, como G. E. R. Lloyd, [1] rechazan tal tesis (sobre la base de que Platón nunca adoptó como "postulados", lo caliente, lo frío, lo seco o lo húmedo), estiman "cuando menos probable que el término fue introducido en la medicina a partir de la geometría", y que el "*Menón* 86e4 ss. sugiere, con bastante fuerza, que *hypóthesis* puede haber sido usado antes de Platón en el sentido de 'suposición preliminar' en el campo de la geometría", [2] conviene examinar esto.

En el Menón 86e4-87b4 se llega al pasaje en que hallamos el término en cuestión en medio de una discusión sobre si la virtud puede o no enseñarse. El protagonista literario del diá-

[1] "Who is attacked in On Ancient Medicine", en *Phronesis* VIII 2, 1963, pp. 108-126. *Cf.* R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford University Press, 2a. ed. 1953), pp. 138 y ss.

[2] Art. cit., pp. 111-112.

logo —Sócrates— propone examinar la cuestión "a partir de una *hypóthesis*". Y antes de hacerlo, aclara lo que quiere decir:

"Digo (la expresión) *ex hypothéseos* del modo en que examinan los geómetras, cuando alguien les pregunta, por ejemplo, a propósito de un área, si se puede inscribir dicha área como triángulo en un círculo dado. Alguno (de los geómetras) responderá: 'No sé aún si esto es de esa índole, pero creo que se puede contar con una *hypóthesis* que sirva respecto de esta cuestión, a saber, si esta área es tal que, aplicada a la línea dada (en el círculo), es deficiente por un área tal como la que se ha aplicado, me parece que sucederá de un modo; pero si es imposible que pase aquello, será de otro modo. Por consiguiente, usando una *hypóthesis,* estoy dispuesto a decirte lo que sucederá con respecto a si es posible o no inscribir tal área en tal círculo'. Y lo mismo nosotros respecto de la virtud, ya que no sabemos lo que es ni cómo es: usando una *hypóthesis* examinaremos si se puede enseñar o no."

Análogamente, pues Sócrates propone esta *hypóthesis*: "si la virtud es ciencia, es enseñable; si no, no". R. Robinson [3] considera como "hipótesis" a "la virtud es ciencia" (p), y afirma que dicha proposición *p* "es equivalente" a la otra, q. Pero no se ve tal "equivalencia". Los que resulta claro es que el procedimiento *ex hypothéseos* no es un "método hipotético" en el sentido que habitualmente se da a la expresión en epistemología. Consiste, más bien, en subordinar la verdad que se busca a la verificación de otra proposición a la cual se considera anudada la primera.Así los geómetras *del tiempo de Platón* usaban la expresión citada (*no* necesariamente *antes* del *Menón:* nada en el diálogo lo sugiere) cuando, como en el ejemplo descripto, querían saber si podían inscribir un área dada como triángulo

[3] Ob. cit., p. 116.

en un círculo dado. En ese caso examinaban si era posible que el área dada, al ser aplicada al diámetro del círculo, resultara deficiente en un área igual a la dada. En otras palabras, no se trataba de una "suposición preliminar", sino de una "condición previa". El verbo *hypotíthemi,* del cual procede *hypóthesis,* tiene el significado de "colocar" o "poner" "debajo de". En los ejemplos vistos, lo colocado bajo otra cosa, como su sustento, es la prótasis. Puede alegarse que en tal procedimiento se está suponiendo algo, a saber, la conexión necesaria entre la prótasis y la apódosis. Puede ser, pero no es esto lo que se propone explícitamente. No hay ninguna "hipótesis" que diga que "si p, q", y que dé lugar a un examen de la misma. La concatenación podrá ser un supuesto, pero no es lo llamado *hypóthesis* en el *Menón.* Lo calificado de ese modo es lo que se piensa que condiciona la verdad de la proposición buscada y que debe examinarse previamente.

Veamos ahora en el *Fedón.* Lloyd, quien conjetura que el teórico atacado en *VM* es Filolao, declara: "En el *Fedón,* en la primera ocasión en que la palabra *hypóthesis* es empleada (92d6), el locutor no es Sócrates sino Simias (...) no ha de ser enteramente fortuito el hecho de que Platón presente a Simias, discípulo de Filolao, como familiarizado con el término *hypóthesis:* además se lo hace emplear a Simias en un pasaje (92c11 y ss.) en el que traza una distinción entre un argumento basado en una '*hypóthesis* digna de ser aceptada' y argumentos meramente probables, de los que dice saber que son engañosos, '*tanto en geometría* como en todos los demás campo'."[4] Respecto del mismo pasaje del *Fedón,* J. Burnet comenta: "Socrates supone que el significado de *hypóthesis* es familiar a sus

[4] Art. cit., p. 123 (cursivas del autor).

oyentes, dado su uso en geometría, lo cual es ilustrado en un pasaje muy conocido del *Menón* (86e ss.)."[5]

Ciertamente, por el tiempo que Platón escribió el *Fedón*, el vocablo *hypóthesis* podía ser familiar para sus lectores —no necesariamente por su uso en geometría—, ya que no sólo el mismo Platón lo había usado en *Eutifrón* 11c5, *Hipias Mayor* 302e12 y *Gorgias* 454c4, sino que ya el autor de *VM* y Jenofonte (*Ciropedia* V 5.13 y *Memorabilia* IV 6.13), entre otros, habían usado ese término procedente del antiguo verbo *hypótithemi.*

Pero examinemos el pasaje 92c11 y ss. del *Fedón.* Allí Sócrates ha hecho notar la contradicción en que ha incurrido Simias al desarrollar su argumento de que "el alma es armonía" (expuesto en 86b y ss.) y la aceptación que anteriormente había hecho Simias de la tesis socrática de que el aprendizaje es reminiscencia (73a-77a). En el pasaje presente, pues, Sócrates pregunta "cuál de los dos argumentos" elige Simias. Éste responde que se queda con el expuesto por Sócrates, ya que el suyo fue adoptado sólo con cierta probabilidad y conveniencia, como la mayoría de la gente, que adopta argumentos poco fidedignos, y que "si uno no se pone en guardia contra ellos, lo engañarán por completo, tanto en la geometría como en las demás cosas. Por el contrario, el argumento referente a la reminiscencia y el aprendizaje fue enunciado gracias a una *hypóthesis* digna de ser aceptada".

No está claro a qué se refiere Platón al decir "tanto en la geometría como en las demás cosas": puede tratarse de una alusión a argumentos falaces empleados por aquellos sofistas que, como Protágoras, Hipias y Antifonte, cultivaron la matemática. Está claro, sí, que el uso del término *hypóthesis* —el

[5] J. Burnet, *Plato's Phaedo* (Oxford, Clarendon Press, 1911), p. 86.

primero en el libro— *está referido a un tipo de argumento o ámbito contrapuesto —en dicho pasaje— al de la geometría,* como lo indica la expresión que sigue: "*Por el contrario*, el argumento (...) fue enunciado gracias a una *hypóthesis* digna", etcétera.

Por cierto que en 94 b se habla de la tesis de Simias —ya refutada— de que "el alma es armonía" como una *hypóthesis* incorrecta. Pero eso no indica ninguna relación con la geometría. *No existen condiciones objetivas —testimonios— de que la palabra hypóthesis se haya originado* (*o no*) *en la geometría,* ya que su primer uso lo hallamos en *VM*, donde no hay la más mínima alusión a la geometría, y luego lo hallamos en Jenofonte y en el *Eutifrón, Hipias Mayor* y *Gorgias* (y el pasaje comentado del *Fedón*) siempre sin connotación matemática alguna.

El uso del término en el pasaje que acabamos de ver está sin duda conectado con el procedimiento que describe luego, en 99e-101e, donde dice: "dando por supuesto (*hypothémenos*) que existe algo Bello en sí" (100b), proposición existencial a la cual en 101d2, 3, 7 (y con el uso previo del mismo participio *hypothémenos*) por tres veces denomina *hypóthesis.* Y luego, en 107b5, recomienda a los discípulos examinar las *hypothéseis* (en plural, pues no se refiere sólo a lo Bello-en-sí sino a todas las Ideas). El significado común a todos estos caso es el de "proposición básica", sobre la cual se puede edificar una argumentación (por ello es *hypóthesis*: está "puesta debajo"). También, y por el mismo motivo, podría entenderse como *punto de partida argumental,* y es en ese sentido que en 94b1 se dice que la *hypóthesis* de Simias no era correcta, en tanto en 92d6 se considera a la de Sócrates "digna de ser aceptada".

Hemos mencionado todos los casos en que aparece *hypóthesis* es el *Fedón*, y hallamos una acepción similar en todas ellas, pero a todas luces muy distinta de la vista en el *Menón* 86e, de modo que el argumento de Lloyd se basa en una hipótesis incorrecta.

Falta ahora cotejar otros pasajes platónicos que suelen ser conectados con el del *Menón*, y que, estos sí, se hallan en el ámbito de la geometría. Corresponden a las alegorías de la "línea" y de la "caverna", en *República* VI y VII, respectivamente. Como el uso en *Rep.* VII remite al final del libro VI, veamos este caso:

"En una sección de la línea el alma (...) se ve forzada a buscar partiendo de *hypothésis*, no marchando hacia un principio sino hacia la conclusión. En la otra, en cambio, se parte de *hypothéseis* y se avanza hasta un principio *anypóthetos* (...) Creo que sabes que los que se ocupan de geometría, aritmética, etcétera, *hypothémenoi* lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos, etcétera (...) y, como si ya las conocieran, las adoptan como *hypothéseis*, y no estiman que deban dar razón de ellas ni a sí mismos ni a los demás" (*Rep.* VI 510b5-c6).

El significado manifiesto de *hypothémenoi* es "suponiendo" (o "dando por supuesto", como hemos traducido el mismo participio, en singular, *hypothémenos*, en *Fedón* 100b), y el de *hypóthesis* es "supuesto"; también "punto de partida (argumental)", ya que Platón nos cuenta que en la geometría de su tiempo las *hypothéseis* son tomadas como punto de partida para arribar a una conclusión; aun cuando él considere que el correcto "punto de partida" ha de ser la *arché anypóthetos* o "principio no-supuesto". Como se advierte, tampoco aquí —a pesar de usarse en un ámbito matemático— el empleo es similar al de *Menón*, sino notoriamente distinto. (En *Rep.* VI-

VII *hipóthesis* se refiere, como en *VM*, a *términos*: *par*, *impar*, etcétera, calor, frío, etcétera. A diferencia de los otros usos platónicos, que aluden siempre a proposiciones.)

Ya hemos dicho que no hay base razonable para decidir si el término *hypóthesis* se acuñó o no en el terreno matemático. Obsérvese que —en el pasaje citado de *Rep.* VI y en cualquier otro posterior de esa misma obra— no se atribuye la expresión *ex hypothéseos* o el vocablo *hypóthesis* a geómetras, a diferencia del *Menón.* Porque precisamente Platón lo usa en el sentido de "supuesto", algo que los geómetras no explicitan ("no dan razón de ellas ni a sí mismos ni a los demás"), y parten de ello como si fuera una *arché* o "principio". Esto muestra que *Platón usa en sentido técnico geométrico el término sólo en Menón* 86e ss. En todos los demás casos no es un uso técnico, ni matemático, ni extensivo de un uso matemático. Y añadamos que tampoco Aristóteles —contra lo que con frecuencia se supone— dice que los geómetras emplean el término *hypóthesis.* (Nótese la diferencia con su mención del término axioma: "los llamados —en matemática— axiomas", *Met.* IV 3, 1005a20).

Sólo quedaría la posibilidad de que algunos de los once usos de *hypótesis* en el *Parménides* fueran deudores del ejemplo geométrico del *Menón.* A esto daría pie el hecho de que tales usos son condicionales, al igual que en el *Menón.* Sin embargo, en el *Parménides* de hecho se pone énfasis sólo en la prótasis, y no ciertamente como condición de la verdad de la apódosis. Más bien, la inversa, la apódosis, con su reducción al absurdo, muestra la fragilidad de la prótasis (que no su falsedad, ya que Platón quiere demostrar que de la hipótesis de la existencia de la unidad se derivan consecuencias no menos absurdas que de la existencia de la pluralidad). Probablemente es el único diá-

logo platónico en que el término *hypóthesis* puede traducirse "hipótesis" sin mayor problema; y nada indica —ni mucho menos asegura— que el concepto o el término deriven del uso en ejemplos como el del *Menón.* Por lo demás, aquí también se trata de proposiciones, no términos como en *VM.*

De lo expuesto, podemos concluir que resulta imposible unificar todos los empleos del vocablo *hypóthesis* en Platón; pero, sobre todo, que no hay ninguna base razonable para afirmar que el mismo ha sido acuñado o tecnificado en el terreno matemático, y menos con el sentido que se halla en *VM.*

2. *Los primeros usos del vocablo* hypóthesis *y de su verbo*

El primer uso que se conoce del término *hypóthesis* parece ser el de *VM.* Después los empleos más tempranos son los de los diálogos *Eutifrón, Hipias Mayor* y *Gorgias,* y en los escritos de Jenofonte *Ciropedia* y *Memorabilia.*

Para entender mejor dichos empleos tempranos, parece conveniente atender al verbo del cual deriva el vocablo en cuestión, *hypotíthemi.* Este verbo aparece ya en Homero, pero nos interesa más su uso en la época clásica —aun cuando entonces no aparezca sustancialmente distinto al homérico—, ya que a ella corresponden tanto *VM* como Platón y Jenofonte. Y en dicha época clásica lo hallamos en una acepción que ya se registra en Homero: la de "recomendar", "sugerir", "proponer".

Así en Herodoto I 156 ("Creso le sugirió tales cosas"), III 36 ("reprenderte y aconsejarte"), V 98 ("os aconsejo la salvación") y VII 237 ("no sugeriría lo que le parece mejor"). Luego en Aristófanes, *Eccl.* 1154 ("quiero hacer una pequeña sugerencia a los jueces") y *Aves* 1362 ("haré una sugerencia,

no mala") y en Tucídides V 90 ("ya que vosotros proponéis hablar de lo que es conveniente").

Es decir, se advierte un tránsito —o al menos una oscilación— desde "aconsejar" hasta "sugerir" y "proponer". Y los usos de *hypóthesis* anteriores al *Menón* toman ese rumbo. En *Ciropedia* V 5.13 hallamos el término en la expresión "quiero efectuar la *propuesta* más justa entre amigos". No aparece distinto el sentido que encontramos en el *Eutifrón* (*cf.* la interpretación de Robinson).[6] En un momento en que queda en claro la precariedad de las definiciones de religiosidad e irreligiosidad propuestas por Eutifrón, Sócrates afirma: "*Las cosas dichas* por ti parecen ser de nuestro antecesor Dédalo; si las hubiese dicho y establecido yo (...), pero el caso es que las *hypothéseis* son tuyas." Evidentemente, "las cosas dichas por ti" y "las *hipothéseis* tuyas" remiten a lo mismo. Por eso es correcta la interpretación de Burnet: " 'las definiciones propuestas' ". El significado es exactamente el mismo que el de *ha an prothómetha* o *hypothómetha* (11b7). *Cf.* también 9d8 *touto hypothémenos* y nota,[7] en la cual Burnet ha traducido la última frase como "suponiendo la definición".[8]

En el *Hipias Mayor* 302e leemos: "de modo que pueda decirse, *katà tèn hypóthesin*, que ambas cosas son bellas", Dorothy Tarrant, en su afán de demostrar que el diálogo es apócrifo —sobre la base de su terminología "tardía" en Platón, a pesar de la "apariencia socrática" del diálogo—, afirma que *katà tèn hipóthesin* debe traducirse "de acuerdo con nuestras premisas", y añade: "Este es el uso platónico normal de *hypó-*

[6] Ob. cit., pp. 98-99.

[7] Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology* & *Crito* (Oxford, Clarendon Press, 1924), p. 51, nota a 11c5.

[8] *Idem*, p. 46.

thesis, cf. Fedón 94b." [9] Pero ya hemos visto que no hay tal cosa como un "uso platónico normal de *hypóthesis*", y hemos hallado un empleo muy diferente en *Fedón* 94b. En el caso del *Hipias Mayor* hay una ostensible referencia a la anterior afirmación de Sócrates (discutida por Hipias, 300b y ss.) de que dos cosas pueden poseer una cualidad en conjunto, aun cuando no la tenga cada una por separado. Es decir, como en el *Eutifrón*, se remite a algo ya dicho (y no como "hipótesis").

La misma expresión *katà tèn hypóthesin* se halla en el *Gorgias* 454c4, donde Sócrates ha interrumpido a Gorgias para preguntarle a qué clase de "persuasión" se ha referido en su argumentación, y la respuesta ha sido que a la que se practica "en los tribunales y en otras reuniones multitudinarias" y que concierne a "lo que es justo y lo que es injusto". Sócrates dice entonces que ya "sospechaba" que se refería a eso, pero quería asegurarse, y que su pregunta apunta a que "tú termines tu exposición *katà tèn hypóthesin* del modo que te plazca". La expresión de marras es traducida por Dodds [10] *on your foundations,* "sobre tus propias bases", o más libremente, "sobre la base de tus conceptos". Está obviamente referida al concepto de "persuación" caracterizado por Gorgias (Dodds traduce en plural *foundations*, tal vez porque la expresión puede referirse a cualquier otro concepto). El significado es, pues, el mismo

[9] D. Tarrant, *The Hippias Major attributed to Plato* (1ª ed. 1928, reimp. Arno Press Inc. 1976), p. 83. Contra Tarrant, *cf.* Marion Soreth, *Der platonische Dialog Hippias Maior* (Munich, Zetemata 6, 1953). Soreth omite la discusión del pasaje que citamos; replica, en cambio (p. 53 n. 1), el uso de *hypotíthemi* (*hypethémetha,* en 299b$_2$), que Tarrant, p. 73, conecta también con el *Fedón* (100d).

[10] E. R. Dodds. *Plato's Gorgias* (Oxford, Clarendon Press, 1959), p. 106.

que en el *Eutifrón* y en *Hipias Mayor*: alude a algo afirmado anteriormente.

Es interesante hacer la comparación con el empleo del verbo *hypotíthemi* en dos diálogos tal vez anteriores a los citados: *Cármides* y *Protágoras*. En *Cárm.* 160d leemos: "en nuestro argumento fue establecido (*hypetéthe*) que la moderación (*sophrosyne*) es una de las cosas bellas", en clara alusión a 159d, donde la pregunta en tal sentido es respondida afirmativamente. En forma más significativa, en 171d: "si lo que desde un principio hemos establecido (*ex archês hypetithémetha*) que el hombre moderado sabe qué cosas sabe y qué cosas no sabe", donde la referencia es a 167a. Análogamente, en el *Protágoras* 339d Sócrates critica a Simónides porque "primeramente, estableció (*prôton hypétheto*) que es difícil para el hombre llegar a ser bueno para la verdad" (y luego se contradice, al censurar a Pítaco por afirmar eso mismo). La expresión "primeramente estableció" —tan similar a la del *Cárm.* 171d, "desde un principio hemos establecido"— se remite al verso de Simónides que ha citado en 339b.

En el pasaje de *Ciropedia* V 5, 13, empero, Jenofonte no está remitiendo a algo antes dicho; de todos modos, el significado de *hypóthesis* es similar, ya que la propuesta servirá como *punto de partida* para lo que sigue. (El ejemplo de *Memorabilia* IV 6.13 es el más confuso, porque allí se dice que Sócrates "conducía toda la discusión *epì tèn hypóthesin*", que suele traducirse "a la definición", pero el ejemplo con que pretende Jenofonte ilustrar su afirmación no conduce a una definición ni a nada concreto.)

Los ejemplos puestos de *hypotíthemi* y de *hipóthesis* muestran que en la época clásica no ha habido un uso único de dichos términos, y mucho menos en sentido técnico. Pero tam-

de "las que están en lo alto o bajo tierra"—, "es forzoso recurrir a una *hypóthesis*".

En el cap. 2 se insiste en la necesidad de que lo que dice el médico sea comprendido por el paciente, para que éste colabore con él, recordando lo que ha experimentado cuando el médico le habla de las causa de su afección. Por este motivo, concluye el capítulo, la medicina no necesita de ninguna *hypóthesis*.

El cap. 13 comienza así: "Quiero regresar ahora a la teoría de aquellos que buscan el arte de una nueva manera, *ex hypothéseos*. Pues bien, si lo que perjudica al hombre es algo caliente o frío o seco o húmedo, también es necesario que el que cura trate lo frío mediante lo caliente, lo caliente mediante lo frío, lo húmedo mediante lo seco y lo seco mediante lo húmedo."

Finalmente, al comienzo del cap. 15, leemos: "Por mi parte, me pregunto de qué modo los que sostienen aquella teoría, al conducir el arte médico *epì hypóthesin* fuera de esa vía, curan a los hombres del modo que *hypotíthentai*".

Hemos pasado revista así a las seis apariciones del término *hypóthesis* y las tres del verbo *hypotíthemi* en *VM*. Por los contextos no parece difícil hallar el sentido con el cual son usados.

En primer lugar, en los caps. 1, 13 y 15 resulta claro que "lo caliente", "lo frío", "lo seco" y "lo húmedo" ("etcétera") son los ejemplos de *hypothéseis* atacadas en *VM*.

Pero obsérvese que, hacia el final del cap. 1, se alude a "las cosas invisibles y enigmáticas" (*tà aphanéa te kaì aporeómena*), "con respecto a las cuales es forzoso —si se intenta decir algo sobre ellas— recurrir a una *hypóthesis*, tal como es el caso concerniente a las cosas que están en lo alto o bajo tierra

bién *muestran la tendencia filosófica a emplearlos como algo que sirve como punto de partida de la argumentación*, aunque ello suceda en la forma retrospectiva que hallamos en la mayoría de los casos. Es el mismo uso, en ese sentido, que leemos en *Fedón* y *República.*

3. *El término* hypóthesis *en* VM

Naturalmente, el hecho de que la primera vez que aparece el término *hypóthesis* sea en *VM* no significa que el autor de *VM* lo haya inventado. Significa tan sólo que *VM* es el testimonio más antiguo con que contamos para tal término. El autor de *VM* puede haberlo acuñado —a partir del antiguo verbo *hypotíthemi*— o lo puede haber extraído del lenguaje de su tiempo, de un ámbito particular o del habla cotidiana. Eso no lo sabemos. Por consiguiente, examinemos sin prejuicios el uso del vocablo en cuestión en *VM.*

En el cap. 1 encontramos juntos —como en *Ciropedia, Fedón* y *República*— el participio del verbo matriz y el sustantivo derivado, ya en la primera cláusula: los que han escrito o hablado sobre medicina *hypóthesin... hypothémenoi tôi lógoi.* Y se nos da como ejemplo "lo caliente o lo frío o lo húmedo o lo seco o cualquier otra cosa que les plazca". Con ello, prosigue el crítico, "reducen la causa originaria de las enfermedades y de la muerte de los hombres a una o dos cosas que *hypothémenoi*". (Estas "una o dos cosas" siguen siendo, aparentemente, "lo caliente o lo frío", etcétera). Pocas líneas más abajo retoma el tema, contrastando el objeto de la medicina con "las cosas invisibles y enigmáticas", que requieren *kainês* (inventada) *hypothéseos*, ya que, si se quiere hablar de ellas —por ejemplo,

(*perì tôn meteóron è tôn hypò gês*): si alguien hablara discerniendo cómo son, no será evidente, ni para el que habla ni para sus oyentes, si lo que dice es verdadero o no, ya que no hay nada que sirva de criterio para saberlo con certeza".

El ejemplo citado sale del ámbito de la medicina para ir a otros más amplios, como lo indica la última referencia a las cosas que están en lo alto a bajo tierra, que tenía una clara resonancia hacia fines del siglo V a. C.[11] Sobre este tipo de cosas, dice el autor de *VM*, no puede saberse con certeza si lo que se dice es verdadero o no, por lo cual quien habla de ellas necesita una *hypóthesis.* El pasaje está teñido de ironía y crítica aristofanescas, por lo cual resulta difícil atender seriamente el uso de *hypóthesis* en él. Lo que queda en claro es que se contrasta ese tipo de sabiduría de "cosas invisibles y enigmáticas" con el saber de la medicina, que el autor de *VM* quiere presentar como un saber muy concreto y cuyas afirmaciones son fácilmente verificables. El sentido del término *hypóthesis* en dicho contraste parece ser éste: si al hablar de tales cosas "invisibles y enigmáticas" no *se preestablece algo* (por ejemplo,

[11] *Cf.* Aristófanes, *Nubes* 188 y 288, donde se describe a Sócrates entre los que indagan "las cosas bajo tierra" y "las que están en lo alto" (*tà metéora, cf.* versos 333 y 360). En *Apología* 19b Sócrates señala que esa imputación subyace en la acusación judicial (en ese pasaje leemos *tà ouránia,* "los objetos celestes", en lugar de *tà metéora,* pero esta expresión ya ha sido empleada en 18b7, con *tà hypò gês*). La tradición antigua ha conectado la expresión *tà metéora* especialmente con Anaxágoras. *Cf. Fedón* 96b-d, un pasaje en que es aludido, entre otros, Anaxágoras, y en donde leemos "los fenómenos que se producen en el cielo y en la tierra" (*tà perì tòn ouranòn te kaì tèn gên páthe*). En el pseudo-platónico diálogo *Rivales* 132b se dice que Anaxágoras y Enópides charlan "acerca de las cosas celestes" (*perì tôn meteóron*). *Cf.* Plutarco, *Nicias* 26 (hablando de Anaxágoras), "los filósofos de la naturaleza (*physikoí*), también llamados entonces 'charlatanes de las cosas celestes' (*meteoroléschois*)".

al decir que en lo alto la luna —al pasar bajo el sol, *cf.* Empédocles fr. 42 DK— produce un eclipse solar, o que bajo tierra hay un abismo, para decirlo con las palabras de *Il.* VIII 14 citadas por Platón en un pasaje —*Fedón* 112a— que es vinculado a veces con el fr. 28 de Jenófanes o el 39 de Empédocles) nadie puede entender de qué se habla.

La teoría que explica las enfermedades por lo caliente, lo frío, etcétera es comparada con esa concepción filosófica o astronómica, no porque el autor de *VM* considere que "lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo" sean "cosas invisibles y enigmáticas", sino porque, a su entender, tal enfoque exige una *hypóthesis,* como en aquel otro caso.

Lo que más combate el autor de *VM* es la consideración de lo caliente y lo frío como causantes —y por ende también como remedios— de las enfermedades (caps. 15-19). En ese sentido, es fácil advertir que el uso del término *hypóthesis* está referido al *preestablecimiento del calor o del frío como causas de la enfermedad.* Esto se aclara definitivamente en el cap. 19, cuando caracteriza lo que se debe entender correctamente por "causa", y de inmediato añade: "Por consiguiente, todo lo que resulte del puro calor o del puro frío, sin participación de ningún otro poder, ha de cesar con la transformación de lo caliente en lo frío o de lo frío en lo caliente." Esto es: ni el calor ni el frío producen enfermedades o males tales que requieran la ayuda del médico; no son médicamente, por ende, "causas" de enfermedades.

Lo dicho nos muestra que el uso del vocablo *hypóthesis* en *VM* no es distinto al que hemos visto es más común en la época clásica, incluso hasta la mayor parte de los pasajes del *Fedón* y *República.* "Preestablecer" es lo mismo que "establecer como punto de partida", trátese de "hacer una sugerencia", "ha-

cer una propuesta" o "suponer", como hemos podido ver en los distintos ejemplos platónicos y no-platónicos.

Pensamos que, en el caso de *VM,* el mejor vocablo español para traducir *hypóthesis* es "suposición" —aunque, por razones estilísticas, usaremos "supuesto"—, así como *hypotíthemi* conviene ser traducido como "suponer", "dar por supuesto", etcétera. El sentido que tienen esos términos en español también lo hallamos, en el empleo del verbo, en *Eutifrón* 9d8, en *Cármides* 160d y 171d, en *Prot.* 339 y en *Hipias Mayor* 299b2; y si se examina más de cerca el pasaje de Tucídides V 90, se verá que no es una simple "propuesta" la que hacen los atenienses a los melios, sino más bien una "imposición" de algo que dan por supuesto e indiscutible. Análogamente, en *Ciropedia* V 5.13, donde se refiere a "lo que da por supuesto" que es lo más justo entre amigos.

V. LOS PROPÓSITOS DE VM

1. VM *y el testimonio del Fedro*

Desde Littré, los estudiosos del *Corpus* en general y de *VM* en particular han discutido los alcances de las referencias que Platón hace en el *Fedro* 270c; ya que, para Littré primero y para Gomperz después, [1] dicho pasaje testimoniaba la autenticidad de *VM,* dada la innegable similitud entre lo atribuido allí a Hipócrates y lo que se afirma en el cap. 20 de *VM.* Pero como las palabras de Littré referentes a lo que el médico debía tener en cuenta conforme a ambos escritos, "la totalidad de las cosas que circundaban al hombre", no concordaban estrictamente con lo dicho en el *Fedro* ni con lo que leemos en el cap. 20 de *VM,* se abrió una polémica —acaso interminable— sobre el significado de la referencia platónica y su posible correlato en *VM.* De resultas de esta discusión se ha divulgado la creencia de que las palabras platónicas aluden a una especulación filosófica sobre la naturaleza, que es precisamente la atacada en *VM,* por lo cual resultaría Hipócrates no el autor de *VM* sino, por el contrario, el blanco de los ataques de dicho tratado, que no sería, por ende, hipocrático, sin anti-hipocrático.

Para examinar mejor la cuestión, truducimos a continuación el texto platónico de marras, *Fedro* 269e4-271b5. Comienza hablando Sócrates, quien dialoga con Fedro:

270a — Todas las artes importantes necesitan una sutileza en el hablar y una elevación en el discurrir acerca de la na-

[1] Littré, *Hippocrate* I 294-310 y Gomperz, *Philologus* 70, 1911, 213-241.

turaleza; de allí, en efecto, parece provenir la grandeza de espíritu y la realización plena del mismo en todo sentido. Y esto es lo que, además de su propio talento, poseyó Pericles, pues encontró a alguien que era así, creo, Anaxágoras, quien lo colmó de esa elevación en el discurrir y le abrió el acceso a la naturaleza del entendimiento así como a la de la insensatez. Sobre estos temas abundaba Anaxágoras en su discurso, y de allí Pericles extrajo, para el arte de los discursos, lo que era adecuado a ésta.

— ¿Qué quieres decir con ello?

b — Que el caso del arte médico es también el de la retórica.

—¿Cómo?

— En ambos casos hay que discernir la naturaleza, del cuerpo en una, del alma, en otra, si has de proceder con arte y no sólo con la rutina empírica, produciendo (en el cuerpo) salud y fuerza por medio de la aplicación de remedios y alimentos, y confiriendo (al alma) convicciones de lo que se quiere, así como su excelencia, por medio de los discursos y preceptos adecuados.

— Probablemente sea así, Sócrates.

— Ahora bien, ¿crees que es posible comprender la naturaleza del alma de una manera digna de mención sin la naturaleza del conjunto?

— Pues si hemos de confiar en Hipócrates, sin ese procedimiento ni siquiera (sería posible comprender) lo concerniente al cuerpo.

— Y habla correctamente, amigo. Sin embargo, además de Hipócrates, es necesario indagar el discurso, indagando si concuerda (con Hipócrates).

— Sea.

d — Entonces averigua qué dicen sobre la naturaleza Hipócrates y el discurso verdadero. ¿No es necesario tener en cuenta, acerca de la naturaleza de lo que sea, lo siguiente? Primero, si es simple o multiforme aquello de lo cual queremos ser técnicos y hacer a otros capaces. Después, si es simple, indagar qué poder tiene, por naturaleza, de actuar sobre qué con respecto a qué, o bien de padecer por obra de qué. Y, si cuento con muchas formas, enumerarlas, y divisar en cada una (de ellas) lo mismo que en el caso (en que hay) una sola: qué es lo que produce por naturaleza y qué es lo que padece por obra de otro.

— Así parece, Sócrates.

e — En todo caso, sin estas cosas el procedimiento se asemejaría a la marcha de un ciego. Pero no debe compararse al que investiga con arte con un ciego ni con un sordo, sino que es patente que quien brinde a otro discursos con arte explique con precisión la esencia de la naturaleza de aquello a lo cual apuntan sus discursos, y que es el alma.

— Sin duda.

271a — Entonces todo su esfuerzo tiende hacia eso: a intentar implantar la convicción. ¿O no?

— Sí.

— En tal caso, es evidente que Trasímaco y cualquier otro que brinde seriamente el arte de la retórica, debe describir en primer lugar con toda precisión y hacer ver si el alma es por naturaleza una y homogénea, o bien sí, como el cuerpo, es de forma múltiple; pues a eso llamamos 'explicar (su) naturaleza'.

Enteramente de acuerdo.

En segundo lugar, ha de decir qué es lo que por naturaleza produce sobre qué o por obra de qué padece.

— Claro.

b — En tercer lugar, tras clasificar los tipos de discursos y de almas y las afecciones de unos y otras, describirá las causas, adaptando cada (discurso) a cada (alma), y enseñando cuál (alma) es necesariamente persuadida por causa de cuáles discursos, y cuál no es persuadida.

Sólo reseñaremos aquí, en forma muy sucinta y por ningún modo exhaustiva, algunas de las posiciones más importantes al respecto, que giran principalmente en torno a dos cuestiones: una, el significado de la frase que hemos traducido "sin la naturaleza del conjunto", en $270c_2$; y la otra, qué es lo que, en escritos hipocráticos, puede corresponder a lo dicho por Platón.

Veamos las tesis sobre la primera de las dos cuestiones. Siguiendo en cierta medida a Littré, Festugière 62 n. 74, Diller y Joly [2] interpretan que *tò hólon* es "el Todo", "el universo". Por su parte, también en alguna medida con Littré, Wanner 75-76 adopta la interpretación de Pohlenz, según la cual *tò hólon* es el "mundo circundante", pero como *Umwelt,* o sea, como el conjunto de factores ambientales (clima, estaciones, etcétera). En cambio, Edelstein [3] sostiene que lo significado es "el todo del objeto investigado". Edelstein afirma que las palabras de $270c_2$ no permiten que se las entienda como aludiendo al todo cósmico,

[2] H. Diller, *Hermes* 80, 1952, 406-407 y R. Joly, "La question hippocratique et le témoignage du Phèdre", *Revue des Etudes Grecques* 74 (1961), 61-92.

[3] L. Edelstein, *Peri Aeron und die Sammlung der Hippokratischen Schriften,* Berlín 1931, pp. 130 y ss.

tal como lo demuestra la explicación que da Sócrates. En ella no se habla del todo del cosmos, sino sólo del objeto y sus relaciones, ni se habla de una especulación filosófico-natural del universo sino de la comprensión de la cualidad del objeto y sus relaciones. De ese parecer también es Jaeger: "Hipócrates, nos dice (Platón), enseña a preguntar siempre ante todo si la naturaleza del objeto con respecto al cual deseamos adquirir un verdadero saber y una verdadera capacidad es simple o multiforme (*polyeidés*), y, si es simple, a seguir investigando hasta qué punto es capaz de influir sobre otro objeto determinado o sufrir la influencia de éste; si por el contrario, presenta múltiples formas (*eíde*), a enumerar estas formas", etcétera. [4] En forma aparentemente similar, señala Hackforth: "el médico debe conocer la *physis sómatos,* la naturaleza del cuerpo, lo que es 'cuerpo' en general como distinto de los cuerpos particulares ... Similarmente el orador y el maestro de retórica ... Platón no está afirmando que el médico y el orador deben conocer la naturaleza del universo, sino que deben conocer el carácter general del objeto con que su arte trata". [5] Una posición no idéntica a la que acabamos de mencionar, pero que marcha en la misma dirección, es la de Fowler, quien traduce las palabras en cuestión "el todo del hombre". [6]

[4] "La medicina como Paideia", en *Paideia* III (trad. W. Roces), México, F. C. E., reim. 1974, p. 805. En el art. cit. Joly adscribe a Jaeger la posición de Pohlenz y Wanner, en cuanto *tò hólon* "factores climáticos", pero hemos sido incapaces de hallar la misma en *Paideia,* así como tampoco la vinculación del pasaje del *Fedro* —que también afirma Joly— con los escritos hipocráticos *AAL* y *REA*.

[5] R. Hackforth, *Plato's Phaedrus,* Cambridge Univ. Press, 1952, pp. 149-150.

[6] H. N. Fowler, trad. del *Fedro* en *Plato* I (Loeb), p. 549.

En cuanto a la segunda cuestión, las posiciones más interesantes se ubican fuera de las tesis extremas de que el *Fedro* permite asegurar la autenticidad de *VM* y la de que, por el contrario, permite identificar la doctrina de Hipócrates como la atacada en *VM* 20. Así dice Edelstein: "Según las palabras de Sócrates, la doctrina de Hipócrates no comienza con la pregunta por lo que es el hombre y por las causas por las cuales se origina, tal como el escrito *De Vetere Medicina* enuncia como comienzo doctrinario de los filósofos, sino que Hipócrates comienza con la pregunta por la naturaleza del cuerpo ... Sólo un pasaje de los escritos hipocráticos es comparable al pasaje del *Fedro.* En *De Locis in Homine* se dice que la naturaleza del cuerpo debe conformar el comienzo de la instrucción en la medicina (cap. 2, VI 278 Littré)." [7] Por su parte, dice Jaeger: "Esta descripción del método hipocrático no encaja con el tipo de médico que empieza el tratamiento de un resfriado con la definición del universo y de su causa primera. Encaja más bien en el procedimiento que encontramos aplicado siempre en los mejores escritos del *corpus* hipocrático. Lo afín a la imagen de Hipócrates que traza Platón no es el adversario 'filosófico' del autor de la obra *Sobre la medicina antigua,* que nos habla de la naturaleza del hombre en general, sino por el contrario el autor 'empirista' de esta obra, que le objeta a aquél que la naturaleza de los hombre difiere cualitativamente y que, por tanto, los efectos producidos por el queso en sus estómagos tienen que ser necesariamente distintos. Claro está que sería precipitado concluir de aquí que el autor de esta obra fue precisamente el propio Hipócrates. En efecto, sus rasgos característicos indican, por ejemplo, al autor del es-

[7] Ob. cit., p. 140.

crito *Sobre la dieta* y también al autor de la obra *Sobre las epidemias.*" [8]

Hemos citado con algún detenimiento las tesis de los helenitas de cuya posición sobre el tópico nos sentimos más próximos. Pero conviene que intentemos aclarar el significado del pasaje platónico —incluida la referencia a Hipócrates— y su conexión con la exposición del método filosófico en el *Fedro.*

En efecto, pocas páginas atrás en el diálogo, Sócrates hace la crítica de sus dos discursos precedentes sobre el amor (237b-241d y 243e-257b): éstos se contradicen al identificar entre sí dos clases opuestas de locura, la humana y la divina. Para un examen correcto hay que aplicar la metodología "dialéctica", que abarca un momento de "recolección" *(synagogé)* en que se reúne la multiplicidad de *eíde* o Ideas en una sola, y otro de "división", *diaíresis,* en que se diferencia la individualidad de cada Idea de acuerdo con la relación que con las otras posee en el conjunto obtenido por "recolección", impidiendo así la confusión de una con otra (265a-266c). Concluye Sócrates: "Yo mismo, por cierto, Fedro, soy un enamorado de estas divisiones y recolecciones, de modo que, por medio de ellas, puedo hablar y pensar. Y si a algún otro hombre lo considero capaz de mirar a la unidad y a la multiplicidad naturales, lo persigo ... Es ciertamente a los capaces de hacer esto ... a los que hasta ahora llamo 'dialéctico' ". Y en seguida pregunta por el método de la retórica —practicada por Lisias, Trasímaco, etcétera— y por su nombre, hallando que Fedro no le puede responder y que sólo le queda remitirse a los tratados de retórica. Pero Sócrates pasa revista con Fedro a lo que dicen esos tratados: ordenamiento del discurso en 'preámbulo', 'exposición', 'prueba' y

[8] *Paideia* III 805. Esta cita viene a continuación de la anterior.

cosas probables', o bien procedimientos del discurso, como la refutación, la insinuación, el resumen, o características del discurso correcto, como la duración mesurada, la buena dicción, etcétera. Creer que con eso se es orador sería como que alguien se presentase ante un médico como Acúmeno o Erixímaco y alegase saber medicina y ser médico por haber leído —o experimentado— cómo dar frío o calor al cuerpo, cómo hacer vomitar, etcétera, o dijera a Sófocles o a Eurípides que conoce el arte de la tragedia y es capaz de enseñarlo porque sabe cómo hacer parlamentos largos sobre temas breves y parlamentos breves sobre temas largos, con frases compasivas o amenazadoras. La respuesta de Sófocles y la de Acúmeno sería la de que quien dice tales cosas no conoce lo trágico sino lo 'pre-trágico', ni 'lo médico' sino 'lo pre-médico' ($269a_{1-3}$). Análogamente, si Adrasto y Pericles conociesen los admirables 'artificios' *(technémata)* retóricos mencionados, dirían que quienes los presentan como caracterización de la *téchne* retórica desconocen la 'dialéctica', y por eso no pueden definir "qué es la retórica" ($269b_{5-7}$), y creer que por conocer las nociones previas a las retórica, pueden enseñarla, y que la composición del discurso en su conjunto es un asunto insignificante. Así, el método adoptado por Lisias y Trasímaco no parece bien encaminado ($269d_{6-8}$). E inmediatamente sigue el texto que hemos traducido.

Resulta indispensable, por consiguiente, entender este texto a la luz de la 'dialéctica' expuesto anteriormente (y probablemente aludido en $270c_7$ *tòn lógon* "el discurso", y $270c_{10}$ *ho alethès lógos,* "el discurso verdadero"). Es obvio que el método dialéctico no consiste en relacionar el objeto particular que se investiga —cuerpo o alma— con el todo de la naturaleza, ya que de otro modo se malentendería el pensamiento platónico. Tampoco se trata de relacionar el cuerpo o el alma con el todo cir-

cundante, entendido como *Umwelt* o conjunto de factores ambientales. Repetidamente ha sido notado que Platón menciona el procedimiento de "recolección" o *synagogé* pero no lo precisa suficientemente ni lo pone en práctica, concentrándose más bien en la "división" o *diaíresis;* hecho sumamente comprensible, dado que Platón desde el *Fedro* comienza a poner énfasis en las relaciones que tienen entre sí los distintos *eíde,* para lo cual se ocupa precisamente en su diferenciación, aun cuando todavía no establezca una participación entre ellos como la que caracteriza en el *Sofista.* En el pasaje que requiere aquí nuestra atención, la *synagogé* parece estar presente explícitamente sólo en la frase de $270c_2$, "sin (comprender) la naturaleza del conjunto (*tò hólon*)". Esto se nota mejor en la propuesta metodológica de examinar si el alma es "simple" o "multiforme": "explicar su naturaleza" consiste en eso, y, una vez verificado que "cuenta con muchas formas (*eíde*)", en decir qué efectos produce sobre qué o padece de parte de qué, y, finalmente, comprobado que son los discursos —en el contexto de la investigación pertinente— los que actúan sobre el alma, clasificar las formas de discursos y almas y explicar qué clases de discursos persuaden a qué clase de almas ($271a_5$-b_5). Pero más claramente se muestra eso pocas líneas más abajo, en la aplicación del método al tema de la investigación platónica (pasaje $271c_{10}$-d_7), donde hallamos el verbo de *diaíresis, diairéo*:

> Puesto que el poder del discurso es el de persuadir a las almas, es necesario que el que vaya a ser orador conozca con cuántas formas cuenta el alma. Ahora bien, [estas formas] son de tal o cual cantidad, de tal o cual índole. De ahí que unos [hombres] sean de una manera, otros de otra. Y una vez que las ha distinguido, tenemos que hay clases de discursos de tal o cual cantidad y cada uno

de tal índole. Bajo la acción de discursos de tal índole, pues, los [hombres] de tal índole se persuaden de esta manera por esta causa, y los de otra índole no quedan convencidos por una causa de otra índole.

Aquí es ya manifiesto que lo que Platón exige para comprender el alma no es el conocimiento del "Todo" o del "mundo circundante"; pero tampoco, en sentido estricto, "el todo del alma", como "el todo del cuerpo" en medicina. Platón declara que hay que distinguir las formas o clases de almas y las formas o clases de discursos y determinar la relación entre cada clase de alma y cada clase de discurso. (Los *eíde* no son aquí —a diferencia de en la dialéctica— 'Ideas', sino meramente 'formas' o 'clases' no trascendentes; al menos en el *Fedro:* en el *Sofista* y *Político* tal diferencia parece esfumarse.) Por consiguiente, *tò hólon* (*cf. tò hólon he retoriké* en 261a_7 "la retórica en su conjunto") designa "el conjunto del objeto investigado", pero *este objeto investigado no es simplemente "el alma", sino el alma en relación con los discursos* (*cf.* 270e_4 "aquello a lo cual apuntan los discursos"), que es el *ámbito estricto de la retórica,* en cuanto ésta atiende al poder de "persuasión de las almas" *(psychagogía,* 271c_{10}) por los discursos.

Si esto es como decimos, no puede dejar de notarse la similitud de pensamiento con el autor de *VM* cuando, en el cap. 20, declara que, con respecto a la naturaleza, el médico debe saber "qué es el hombre en relación con lo que come, con lo que bebe y con sus hábitos en general, y qué produce cada cosa en el hombre" (H 51, 20-22). En este pasaje, como en el resto de *VM,* por "el hombre" el autor entiende "el cuerpo humano" *"el conjunto del objeto investigado" es el cuerpo en relación con los alimentos* (Platón añade "y remedios", 270b_9); no con su

Umwelt o con su medio climático, ya que es un tratado dietético, no climatológico como *AAL*.

Pero sería muy precipitado inferir de allí que el autor de *VM* es Hipócrates, o incluso afirmar con seguridad que Platón tiene en vista *VM* en el *Fedro.* Cuando Platón cita un verso que atribuye a Orfeo, en el *Filebo* 66c (*cf. Ion* 536b, *Rep.* II 364e, etcétera), sabemos que no se trata de un poema de Orfeo sino de un poema "órfico" (con todas las implicaciones que esa palabra contiene). Cuando habla de Pitágoras en *Rep.* X 600b, lo hace explícitamente en referencia al "modo de vida" que cultivaban los "pitagóricos" de su tiempo. Ajeno como era Platón a cualquier intento historiográfico respecto del pensamiento anterior,[9] no se plantea en momento alguno el problema histórico de quiénes eran Orfeo y Pitágoras y qué escribieron o hicieron realmente, ni el de si los escritos y costumbres que se les adjudicaban eran o no auténticos. Análogamente en el caso de Hipócrates —aunque no haya estado tan lejano en el tiempo—, ya que podemos ver que, desde nuestros testimonios más antiguos, su nombre se aplicaba a la literatura médica de los siglos V al III a. C. Pero además Platón está acomodando lo que conoce de la obra atribuida a Hipócrates a la conveniencia de su argumento respecto del necesario conocimiento de la dialéctica para ser un buen retórico. Puede tener en vista pasajes de *REA, De Victu* o algún otro tratado "hipocrático", e interpretarlos de acuerdo con las necesidades de su discusión en el *Fedro.*

Ciertamente sería una coincidencia notable el que, a través de esa interpretación tan subjetiva —o de esa utilización— de otras obras, haya ido a parar a algo tan similar a lo que

[9] *Cf.* H. Cherniss, "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy".

leemos en *VM* 20. Pero hasta tanto nuestra tesis sobre la similitud entre *VM* y el pasaje del *Fedro* no sea confirmada por nuevas investigaciones, preferimos ser cautelosos y limitarnos a subrayar tal similitud. Y en todo caso, no extraer ninguna conclusión sobre la autenticidad hipocrática de *VM*.

2. *¿A quiénes se ataca en* VM?

La pregunta que encabeza este capítulo ya ha sido respondida, en principio, desde el comienzo de la presente Introducción, sobre la base de las primeras frases de los capítulos 1 y 20. El ataque está dirigido a "cuantos se han abocado a hablar o a escribir acerca de la medicina" (cap. 1) y que "afirman que no sería posible que entendiera medicina aquel que no sepa qué es el hombre ...su teoría concierne a la filosofía, como es el caso de Empédocles y otros que han escrito sobre la naturaleza" (cap. 20).

El de Empédocles es el único nombre citado en *VM*, y no, por cierto, para ser alabado, sino censurado. Empédocles es, pues, atacado en *VM*. Sin embargo, en parte sobre las objeciones que analizaremos poco más abajo respecto del señalamiento de Empédocles en tal sentido, diversos investigadores han preferido buscar otros destinatarios. Esta búsqueda ha resultado tortuosamente complicada y con resultados muy poco reconfortantes. Así, mientras algunos helenistas, desde por lo menos Littré, consideran que el autor de *VM* es Hipócrates mismo, y toman como testimonio el pasaje del *Fedro* 269e-270c que ya hemos examinado, Pohlenz ha concluido, en base al mismo testimonio, que Hipócrates es el blanco de los ataques de *VM*. A su vez, mientras Wanner sostiene que el autor de *VM* es cnidio, y Jaeger que probablemente sea el mismo autor que

el del tratado *De Victu* I, Wellmann declara que la doctrina atacada es la del escrito "cnidio *De Victu* I". La arriesgada tesis de Diller de que el autor combatido en *VM* es Platón ya ha sido analizada y descartada. Por lo demás, ha sido ensayado mostrar la afinidad de la teoría censurada en *VM* con otros tratados del *Corpus*, como *NH* (Jaeger lo sugiere, yo también lo he sostenido, antes de advertir la clara posterioridad de *NH* respecto de *VM*), *De Locis in Homine* (Edelstein), etcétera, o bien con otros escritores médicos que aparecen en las reseñas del *Anon. Lond.*, como Petrón de Egina (Jones, aunque sin creer que quepa individualizar la persona o personas criticadas) o Filolao (Lloyd).

Dado que nuestro estudio de la cronología relativa de *VM* y otras obras hipocráticas antiguas nos revela que los tratados del *Corpus* que son sugeridos como objetos de la censura de *VM* son posteriores a dichas obras antiguas, sólo nos detendremos brevemente en lo que concierne a Petrón y a Filolao, cuya ubicación cronológica es imprecisa, dada la pérdida de sus escritos.

Las referencias a estos escritos proceden del *Anon. Lond.*, escrito del siglo I al II d. C., cuya fuente histórica es atribuida a un discípulo de Aristóteles llamado Menón. En su edición del *Anon. Lond.* Jones hace notar que deben distinguirse por lo menos tres personas que han intervenido en la composición de la obra: 1) el escriba, 2) el escritor del texto que el escriba ha copiado y 3) la autoridad a que recurre el escritor.[10] La autoridad mencionada en la obra de Aristóteles, pero la real, concluye Jones, es un maestro que ha podido fundarse en la —para nosotros perdida— *Synagogé* de Menón; y el escritor es un estudiante que se base en notas de clases impar-

[10] *Anon. Lond.*, p. VIII.

tidas por ese maestro.[11] De manera que —aparte de la presumible distorsión peripatética en la clasificación de las diversas ideas—, la obra resulta tan indirecta y tan poco confiable como lo que ha podido reconstruir Diels del libro de Teofrasto sobre los presocráticos. Veamos, de todos modos, qué hallamos en sus reseñas que pueda servir de eventual apoyo a la identificación del médico criticado en *VM* con Petrón o Filolao.

En XX 23 ss. leemos, muy peripatéticamente, que "Petrón de Egina dice que nuestros cuerpos están compuestos de elementos dobles, lo frío y lo caliente, y a cada uno de éstos asigna un correlato: a lo caliente lo seco y a lo frío lo húmedo, de lo cual están compuestos los cuerpos. Y *dice que las enfermedades se generan simplemente por causa de los residuos de la alimentación*". Hemos subrayado la última proposición, ya que su nitidez impide que lo anterior confunda al lector. Para el autor de *VM*, no está en el horizonte de sus ataques la composición de los cuerpos sino las causas de las enfermedades, y es evidente que Petrón —siempre según el *Anon. Lond.*— no postula lo caliente, frío, seco y húmedo como causas, sino que piensa que éstas son la alimentación y la digestión.

En forma análoga leemos en XVIII 20 ss. que "Filolao de Crotona dice que nuestros cuerpos están compuestos de calor. Afirma, en efecto, que éstos no participan del frío ... *Declara que las enfermedades se generan por obra de la bilis, la sangre y la flema*". Y luego de describir sucintamente este proceso de generación concluye: "y supone que éstos son los principios (*archaí*) de las enfermedades, mientras que el *exceso* o *carencia de calentamiento, de alimento, de enfriamiento y cosas similares son colaboradores* (*synergá*)". Lloyd,[12] quien sostiene que

[11] *Idem.*, p. 8.
[12] "Who is attacked in *On Ancient Medicine*?", pp. 119 ss.

Filolao es el médico criticado en *VM*, encuentra naturalmente un obstáculo a su tesis en estas frases, e intenta sortearlo recurriendo a la reconstrucción del papiro en el final del pasaje dedicado a Petrón: "y, casi del mismo modo que Filolao, piensa que no hay bilis en el cuerpo que no sea inútil (*achreía*)". Suponiendo que la palabra *achreía* haya sido restaurada correctamente, su sentido obvio es "no provechoso". Pero Lloyd concluye que "tanto Petrón como Filolao sostenían que la bilis es un *residuo* inútil en el cuerpo" (subrayado mío, para destacar la interpretación de Lloyd al parafrasear el pasaje) y que "parece, pues, que, aunque Filolao puede haber derivado algunas enfermedades de la bilis, sangre y flema, ciertamente no consideró a éstas como constitutivos elementales del cuerpo, sino más bien como productos de ciertos cambios fisiológicos reconocidamente muy oscuros". Y sobre la base de que —a diferencia de la mayoría, según el *Anon. Lond.*—, la flema es caliente para Filolao (XVIII 43), y, dado que para la mayoría de los médicos también la sangre y la bilis eran calientes, infiere Lloyd que Filolao —aunque esto no sea dicho de él en el *Anon. Lond.*— consideraba que los tres humores eran calientes; y que, en este caso, lo caliente habría podido ocupar un lugar muy importante en la patología de Filolao. "Puede haber sido el caso de que redujera las principales causas de las enfermedades a diferentes manifestaciones de 'lo caliente', aunque esta conjetura no puede ser confirmada ... Si Filolao sostuvo que las enfermedades fueron causadas por diferentes formas de 'lo caliente', entonces su teoría patológica se aproximó al tipo que es específicamente mencionado y condenado en *VM*". Sin embargo Lloyd insiste en la identificación de Filolao como el blanco de los ataques de *VM* en base a que encuentra en

aquél dos rasgos que le parecen detectables en éste "su interés en cosmología y su interés en geometría". La conexión entre la geometría y *VM* la halla en el término *hypóthesis*, con el cual hallamos "familiarizado" a "Simias, el discípulo de Filolao."[13] Este aspecto de la cuestión ya ha sido aclarado al examinar por nuestra cuenta dicho término y su presunto uso en geometría, de modo que aquí sólo cabe notar la debilidad del argumento de Lloyd. Porque sobre el interés cosmológico de Filolao tenemos menos testimonios —y menos fidedignos—[14] que sobre el de Empédocles, por lo cual resulta inexplicable que Lloyd descarte a Empédocles como escritor atacado en *VM* y prefiera a Filolao.

De acuerdo con lo dicho, por consiguiente, nos sumamos a quienes entienden que Empédocles es el principal blanco de los ataques de *VM*. Sabemos que a esta identificación se pueden formular por lo menos dos reparos: 1) que Empédocles solo no es "cuantos se han abocado a hablar o escribir acerca de la medicina", y 2) que Empédocles no ha sostenido o supuesto que lo caliente, lo frío, etcétera, sean causa de enfermedades, tesis central objetada en *VM*.

Lo primero es muy claro: Empédocles no es mencionado solo, sino con "otros que han escrito sobre la naturaleza". Vegetti 184 piensa que con esta frase se alude, además de a Empédocles, a Zenón, Anaxágoras, Arquelao, Diógenes de Apolonia, Pródico y Gorgias. No es imposible que se trate de estos pensadores, aunque no resulta tan fácil demostrarlo. El caso de Anaxágoras merece ser muy tenido en cuenta, ya que como hemos visto (*supra* p. XXXVI) es muy probable la influencia de dicho filósofo sobre *VM*, y la posibilidad de que

[13] *Idem.*, pp. 123 ss.

[14] *Cf.* nuestro capítulo sobre "Filolao", en *LFP* III pp. 75-138.

VM recoja —o transforme— parte de la doctrina de Anaxágoras no obsta, por supuesto, a que pueda criticar otra parte de ella.

De todos modos, si podemos hacer conjeturas —con mayor o menor grado de probabilidad— sobre quiénes son los "otros", no podemos dudar de que el autor de *VM* tiene en mente ante todo a Empédocles, ya que es el único de quien menciona el nombre. Incluso podría suceder que el aditamento "y otros", etcétera, fuera otra forma de expresar lo que —de una manera más corriente en la prosa ática— dice Platón cuando habla de *hoi perì Herákleiton* (*Cratilo* 440c), "los seguidores de Heráclito", o, tal vez mejor, "Heráclito y sus seguidores" o "Heráclito, y los que piensan como él" (no necesariamente su escuela o sus partidarios).

Respecto de la segunda objeción, cabe desdoblarla en dos partes: una, la de que Empédocles no sostuvo como principio "lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo"; y la otra, que dichos principios no han sido para Empédocles causa de las enfermedades.

Atendamos a la primera parte, que es la que hallamos formulada por Lloyd.[15] Cabe recordar que en ningún verso conservado dice Empédocles que "los elementos de todas las cosas son el fuego, el aire, el agua y la tierra". Ésta es una interpretación que hace Aristóteles un siglo más tarde que Empédocles (*Metafísica* I 3, 984a). Éste dice más bien:

> Escucha, primeramente, las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo y Nestis, que con su lágrimos hace brotar la fuente mortal.[16]

[15] *Cf.* Lloyd, art. cit., pp. 112-113.

[16] Traducción de E. La Croce, en *LFP* II, pp. 175-176.

En lugar de interpretar en este texto (frag. 6 D-K) Zeus = fuego, Hera = aire, Aidoneo = tierra y Nestis = agua, o, como en el comentario de Hipólito, Hera = tierra y Aidoneo = aire, ¿no cabría también la posibilidad de que se interpretara los nombres míticos como representando las dos tradicionales parejas de contrarios? [17] Pues aunque no tengamos seguridad de que Anaximandro pensó estas dos parejas de contrarios, sí la tenemos con respecto a Heráclito (fr. 126 DK). El agregado, en *VM*, tras la cita de los cuatro contrarios, de la frase "o cualquier otra cosa que les plazca", podría eventualmente aludir al aire, tan privilegiado por Diógenes de Apolonia. De todos modos, considerando que los griegos no tenían un concepto de historia de las ideas como el que modernamente manejamos, [18] parece probable suponer que el autor de *VM* haya distorsionado —no más que Platón o Aristóteles—, para sus fines, el pensamiento de Empédocles.

En cuanto a la segunda parte de la objeción, cabe recordar tan sólo que tenemos la obra de Empédocles muy fragmentariamente, por lo cual nos es imposible afirmar o negar rotundamente que sus "cuatro raíces" son también raíces de las enfermedades.

[17] *Cf.*, fr. 21 DK: "observa el sol brillante a la vista y caliente por entero/ y en todas partes la lluvia oscura y glacial/y de la tierra surgen cosas firmes y sólidas" (versos 3-5; trad. citada en n. 2, con leves modificaciones nuestras). Primeramente Aristóteles —en *De gener. et corruptione* I 1, 314b— cita los versos 3 y 4 (luego Plutarco, en *De Primo Frigido* 949f) para mostrar la conexión de cada "elemento" con contrarios como caliente-frío, brillante-oscuro, etcétera. Véase el artículo de G. E. R. Lloyd "Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy" (en *Journal of Hellenic Studies* 84, 1964), donde, en p. 93, se refiere a los versos 3-6 del fr. 21 como un modo de conectar las "raíces" con algunas parejas de opuestos.

[18] H. Cherniss, "The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy".

A veces se interpreta lo dicho en el cap. 20 del modo siguiente: "La ciencia de la naturaleza debería ser dejada a filósofos como Empédocles", [19] pero esto nos parece un excesivo e innecesario apartamiento de lo que leemos allí. Pues no se trata de criticar a médicos puestos a filósofos, sino a "un filósofo o médico". Ya Timeo de Tauromenion y Heráclides de Ponto, en el siglo IV a. C., y luego Hermipo y Sátiro (en Diógenes Laercio VIII 58-62 y 69) han considerado a Empédocles médico o curandero, y a veces citan versos suyos que fundamentan tal calificación (*cf.* fr. 111-112 DK). Y Plinio y Galeno (31 A 3 DK) lo incluyen en la hoy llamada "escuela" de Sicilia o de Italia.

Es decir, Empédocles ha sido considerado filósofo y médico, aunque los testimonios sobre lo que pensó en este último carácter son demasiado precarios como para que afirmemos que atribuyó la causa de las enfermedades a "las cuatro raíces" o a cualquier otra cosa. Y dado que ha formado parte, si no de una "escuela", al menos de un grupo de médicos, y sabemos que ha tenido discípulos, cabe la posibilidad de que el autor de *VM* haya conocido escritos no solamente de Empédocles sino también de médicos y/o discípulos que pensaban como él, al menos así lo ha creído entender.

Ciertamente, cabría la pregunta de si la frase "cuantos se han abocado a hablar o a escribir acerca de la medicina" no incluye a médicos hipocráticos. Pero en nuestro examen de la cronología de *VM* hemos llegado a la conclusión provisional de que es, junto con *El pronóstico,* el escrito hipocrático más antiguo. Además, de acuerdo con la síntesis del contenido que hemos hecho más arriba de los tratados hipocráticos más antiguos, ni la índole de *P* ni la de *Epid.* permiten aventurar que sus autores son ata-

[19] Th. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle,* La Haya, Mouton, 1969, p. 35.

cados en *VM*, que, por lo demás, guarda más afinidad que discrepancias con *REA* y *ES*, y tampoco se ve la posibilidad de que se criticara a *AAL*, ya que los factores climatológicos no son mencionados en *VM* en absoluto.

Por consiguiente, no vemos la necesidad de buscar otro blanco de las críticas de *VM* que el atacado explícitamente, Empédocles, y a lo sumo otros escritores que el autor engloba en la misma posición que aquél.

3. *La identidad del autor y sus fines*

Vamos a intentar describir, aunque sea en forma precaria, la personalidad del autor de *VM*. Como no hemos profundizado suficientemente nuestro examen de los otros escritos del *Corpus*, y dada la complejidad de las interpretaciones comparativas que, hemos visto, ha conducido a veces a resultados opuestos, dejaremos de lado los ensayos de asimilar éste a otros tratados médicos antiguos, sean éstos coicos o cnidios.

Comenzaremos con un procedimiento muy simple y seguro, que puede ser de relevancia para la caracterización del autor: la enumeración y examen de las frases en que emplea la primera persona del singular o plural. Hacemos el listado de acuerdo con el texto griego, ya que en la traducción hemos debido añadir esa primera persona, en algunos casos, en favor de la claridad de la comprensión; en dicho listado nos atendremos a nuestra propia traducción de los pasajes.

cap. 1 (H 36, 14)	Por eso nunca *he concebido* que la medicina tuviera necesidad de un supuesto inventado
cap. 2 (37, 7)	Por qué motivo es necesariamente im-

		posible, *trataré* de mostrarlo al explicar en lo que *digo* que es el arte de la medicina
	(37, 9)	Lo que *me parece* más importante cuando se habla de este arte
cap. 3	(37, 27)	*opino por mi parte* que ni siquiera habría sido descubierta la dieta
	(38, 1)	Pero al menos en el comienzo, *creo yo,* también el hombre se servía de alimentos
	(38, 3)	*En mi opinión,* las formas actuales de la dieta han sido descubiertas y elaboradas por el arte
	(38, 13)	Por esta causa, *me parece,* aquellos hombres se pusieron a la búsqueda
	(38, 14)	y descubrieron aquella dieta que hoy *acostumbramos*
cap. 5	(39, 6)	*Examinemos* ahora la medicina reconocida como tal
	(39, 9)	Tal como *dije* al principio
	(39, 9-10)	*creo* que ni siquiera se habría buscado la medicina
	(39, 15)	de las cuales *he hablado* en mi relato precedente
	(39, 16)	En primer lugar, *estimo,* se redujeron la cantidad de alimentos
cap. 7	(40, 15)	ha descubierto ... los platos que ahora *acostumbramos*
	(40, 16)	*Soy del parecer* de que en ambos casos la razón es la misma

cap. 9	(41, 24)	*Por mi parte, elogiaré* entusiastamente al médico que cometa pequeños errores
	(41, 25)	a la mayoría de los médicos les sucede, *en mi opinión,* lo mismo que a los malos timoneles
cap. 11	(43, 11)	En el caso del que está acostumbrado a hacer una sola comida al día, *creo* que es porque no ha esperado el tiempo necesario
	(43 19)	Todo lo que *describo* aquí que sufre semejante hombre
	(43, 20)	lo *atribuyo* al hambre
	(43, 20)	*Declaro* también que los demás hombres
	(43, 22)	las mismas vicisitudes que *he narrado* en el caso de los que dejan de almorzar
cap. 12	(43, 23)	Las constituciones de esta índole —*afirmo yo*— son más débiles que las otras
	(44, 2)	(acerca de ellas *hablaré* más adelante)
	(44, 2)	Y *sostengo* que no por ello se debe despreciar el antiguo arte médico
	(44, 5)	según *creo,* aquel arte ha podido aproximarse a lo más certero
cap. 13	(44, 9)	*Quiero* ahora regresar a la teoría de aquellos que buscan el arte de una nueva manera
	(44, 13)	*Supongamos* que un hombre ... coma granos de trigo
	(44, 15)	Bien *sé* cuántas cosas y cuán terribles experimentará el que siga tal régimen

	(44, 26)	¿Qué *diremos* en tal caso?
	(44, 27)	*Creo haber presentado* una gran dificultad al interrogado
cap. 14	(45, 5)	*sé* muy bien que para el cuerpo del hombre hace diferencia
	(46, 7)	Por eso *somos perturbados* (por aquellos alimentos que son inadecuados para *nosotros*)
cap. 15	(46, 18)	*Por mi parte, me pregunto* de qué modo curan a los hombres
	(46, 21)	*Creo,* en efecto, que no han descubierto nada
	(46, 22)	Sin embargo, *pienso,* tienen a mano los mismos comestibles
	(46, 23)	que *todos usamos*
	(47, 6)	Pues bien *sé* que cada una de estas combinaciones
	(47, 10)	y las demás cosas que *he mencionado*
cap. 16	(47, 13)	Ahora bien, *considero* que lo frío y lo caliente
		y *podría mencionar* miles de otros casos
cap. 17	(48, 24)	Pero *tengo para mí* que la mayor prueba
cap. 18	(49, 6-7)	las cosas que todos a menudo *experimentamos* y *seguiremos experimentando*
	(49, 7)	*aquellos de nosotros que han cogido un catarro*
	(49, 20)	*afirmo* que suceden del mismo modo
cap. 19	(50, 15)	esa cosa amarga que *llamamos* 'bilis amarilla'
	(50, 28)	¿Qué *podemos decir* al respecto?

	(51, 6)	*Considero que he expuesto* suficientemente
cap. 20	(51, 12-13)	En lo que a *mí* toca, *considero* que cuanto ha sido dicho por un médico o filósofo
	(51, 14)	También *estimo* que para conocer algo sobre la naturaleza
	(51, 16-17)	(Y hasta ese momento, *me parece,* falta mucho)
	(51, 17)	*Me refiero* a la adquisición del saber qué es el hombre
	(51, 18-19)	Porque es necesario, *en mi opinión,* que un médico sepa sobre la naturaleza
	(52, 4)	Y *sabemos* en cuáles partes del hombre actúa más este poder
	(52, 5-6)	el queso —puesto que *he recurrido* a este ejemplo—
cap. 21	(52, 17)	Y bien *sé* que muchos médicos
cap. 22	(53, 1)	*Creo* que se debe conocer cuáles afecciones se generan en el hombre
	(53, 2)	Por 'poder' *entiendo* la extrema intensidad de los humores
	(53, 4)	y con 'conformación' me *refiero* a aquellas cosas que se hallan en el hombre
	(53, 11)	*Pienso* que estas últimas
cap. 24	(55, 7)	Lo que *quiero decir* es algo de esta índole.

Lo más relevante que se infiere de este registro es que el autor de *VM no habla como médico práctico sino como teórico de la medicina* (lo cual no excluye, ciertamente, la posibilidad de que

además fuera médico práctico, sólo que *no es ésa la condición que explicita* en el escrito). Nótese, en efecto, que, de las 62 instancias registradas, sólo dos (46,7 y 49,7) presentan una relación médico-paciente, en la cual, sin embargo, *el autor no se incluye como médico sino como paciente.* El mismo significado parece ser el del "experimentamos y seguiremos experimentando" (49, 6-7), a juzgar por el ejemplo del catarro en 49,7. Y vecinos a estos tres casos son sin duda otros tres (38,14 40,15 y 46,23), en los cuales la primera persona del plural abarca prácticamente a todos los hombres ("Los alimentos que acostumbramos", "los comestibles que todos usamos"). La gran mayoría de los casos registrados contiene un elemento reflexivo o declarativo ("creo", "opino", "estimo", "afirmo", "sostengo", etcétera) o inquisitivo ("¿qué diremos?", "examinemos", "por mi parte me pregunto") o meramente expositivo ("me refiero a", "entiendo por", "quiero decir", "he recurrido a", "he narrado", etcétera). En ningún momento dice que haya experimentado algo con enfermos a su cargo ni tampoco presenta como propias observaciones de síntomas y evolución de las enfermedades. Es decir, aunque usa a menudo la primera persona, jamás habla de sí mismo como médico, sino como un observador que sigue más o menos de cerca lo que ha ocurrido y ocurre en la medicina. En ese sentido, el ámbito desde el cual efectúa su examen parece ser el de la teoría de la medicina en general y el de la antropología médica en particular, y no difiere considerablemente de lo que leemos en el *Timeo* 81e-86a *(cf. Rep.* III 405c-408e), ya que no hay en *VM* muchas más razones para suponer que el autor es un médico, que las que existen para presuponer que, en el *Timeo,* lo que expone Platón son teorías propias o de Filistión de Locro.

Claro que estamos frente a un autor que ataca a la filosofía,

al menos en cuanto ésta parece confundirse con la teoría médica. Pero, por un lado, no es aceptable suponer que, en un tratado tan filosófico como *VM,* el autor rechace todo tipo de filosofía. Quizá no admitiría la "filosofía" con ese nombre, pero nuestro análisis del pasaje 269e-27 la del *Fedro* ha mostrado que el procedimiento del autor no es menos filosófico que lo que Platón requiere del retórico en relación con la dialéctica. Por otro lado, el deslinde de terrenos que el autor de *VM* hace respecto de la filosofía de la naturaleza es bastante similar al que leemos en la *Apología de Sócrates* 19b-c y 20d-e, donde Sócrates, a quien los acusadores atribuyen "un saber acerca de las cosas que están en lo alto y las que están bajo tierra" (incluso con una terminología casi idéntica —procedente de Aristófanes —a la que hallamos en *VM* 1, *tà metéora kaì tà hypò gês, Ap.* 18b7), pone énfasis en que nada tiene que ver con esa "sabiduría sobrehumana".

Nótese, por lo demás, el uso de la segunda persona del singular (*cf.* cap. 22: "no aspirarás ningún líquido, pero si avanzas y contraes la boca ... fácilmente beberás"), y la formulación de preguntas evidentemente dirigidas a un interlocutor potencial (*cf.* cap. 13: "Creo haber presentado una gran dificultad al interrogado") revela una exposición dialógica y didáctica de tipo sofístico o socrático, sentando inclusive un importante precedente de la dialéctica platónica. Ya ha sido señalada con frecuencia[20] la vinculación notoria de la descripción —en el cap. 3— del hipotético descubrimiento de la medicina con el mito de Protágoras, que testimonia Platón (*Protágoras* 321c-e), y el consiguiente énfasis en lo que los hombres han

[20] *Cf.* Wanner 83 ss., F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basilea, 1945, p. 148 n. 4, H. W. Miller, "*On Ancient Medicine* and the Origin of Medicine", en *TAPhA* 80, 1949, pp. 190 ss.

descubierto por sí mismos, más allá de las dotes originarias con que contaban por naturaleza. También en clara conexión con la sofística se encuentra la aplicación del concepto de *téchne* a ocupaciones que hoy llamamos "liberales", como la medicina.[21]

¿Quiere decir que el autor de *VM* era un sofista que enseñaba medicina? Para los datos que contamos, eso sería ir demasiado lejos; y no parece propio de los sofistas —al menos en lo que de ellos conocemos— el tomar una posición de compromiso con una teoría médica determinada. Pero sí podemos suponer que estamos ante un escritor que, al igual que Sófocles, se halla conceptualmente influido por los sofistas o por los hechos socioculturales que influyeron sobre éstos, y que además adopta algunas modalidades propias de los sofistas.

Se trata, pues, de un escritor compenetrado con algunas de las teorías médicas prevalecientes en Grecia en el último tercio del siglo V a. C., que se ha propuesto vigorizar y difundir, dentro de los sectores más ilustrados, el pensamiento de la corriente dietética. En un momento en que, en la curación de enfermedades, se mezclan a menudo elementos supersticiosos y mágicos (como lo testimonia *ES*) y también especulaciones filosófico-naturales como las de Empédocles y Anaxágoras, el autor de *VM* quiere destacar los fundamentos históricos y fisiológicos concretos con que cuenta la tesis que sustenta. También él, por cierto, introduce en su exposición elementos mitológicos o imaginativos (como el relato del comienzo de la medicina en los tiempos primitivos, cap. 3) y teórico-especulativos. Pero no importa tanto que el autor incurra en lo que él mismo

[21] Ver *supra*, p. XLIX. Wanner 87 ejemplifica con el círculo del sofista Gorgias como uno de los ámbitos en que se elaboró el nuevo concepto de *téchne*.

critica, cuanto la intención de hacer de la medicina una ciencia con método propio.

Vale decir, aun cuando reduzca la medicina a la dietética, propone un método concreto de curar malestares o enfermedades; y en principio sólo cabe criticarlo porque lo considere panacea universal.

VI. EL TEXTO Y LA TRADUCCIÓN

1. *Observaciones sobre el texto griego*

Dado que no hemos trabajado directamente con los manuscritos, tomamos como base el texto editado por J. L. Heiberg en 1927, y que sigue siendo el más reciente. Por ello usamos su numeración de páginas y líneas.

Naturalmente, después de 1927 se han continuado examinando los problemas textuales de *VM*, y han aparecido por lo menos dos ediciones bilingües, la de W. H. S. Jones y la de A. J. Festugière, a más de diversas traducciones, artículos y comentarios sobre el texto, el más importante y reciente de los cuales es, a nuestro juicio, el de Radt. Este hecho nos ha inducido a intentar reflejar, en el texto griego que publicamos, en su aparato crítico y notas —y siempre sobre la base del texto de Heiberg—, los principales puntos controvertidos en este siglo. Los criterios que al respecto hemos empleado son los siguientes:

1º Toda vez que los manuscritos más antiguos (A y M) contienen una lección con sentido y coherencia dentro del contexto, preferimos esa lección a cualquier otra y a cualquier enmienda.

2º En los casos en que no se dan las condiciones citadas, adoptamos la lección de otros manuscritos o alguna enmienda, pero siempre que tal lectura haya sido efectuada ya por algún editor o comentarista del siglo XX (Heiberg ante todo; Gomperz, Jones, Fertugière, Radt).

3º Consiguientemente, en ningún caso nos hemos apartado de A y M por nuestra cuenta exclusiva, ni hemos formulado conjetura alguna.

4º Nuestras decisiones sobre el mantenimiento o la alteración del texto de Heiberg no han tenido en cuenta el aspecto dialectal ni ningún otro que no afectara al sentido conceptual del texto.

Como resultado de la aplicación de tales criterios, nos hemos desviado del texto de Heiberg en treinta y dos ocasiones, que a continuación detallamos: 37.6, 37.8, 37.18, 37.20, 37.30, 38.3, 38.14, 38.16, 39.5, 41.13, 41.20, 42.3, 44.9, 44,28, 46.17, 47.16, 48.23, 49.6 (dos veces), 49.15, 49.16, 49.26, 50.22, 50.28 (dos veces), 51.1, 51.5, 53.4, 53.27, 54.17, 54.26 y 55.10.

2. *La traducción*

Dada la polémica suscitada en la interpretación de *VM*, en buena parte por dificultades del texto, hemos procurado llegar a una traducción literal que, en el mejor español que nos sea posible, proporcione el sentido que pensamos tiene en cada caso. En las oportunidades en que juzgamos que una traducción literal endurecería en exceso nuestra lengua, dejamos constancia de aquélla en notas al texto griego; en esas notas también van, desde luego, las aclaraciones hermeneúticas que deriven de las discusiones textuales. En las notas a la traducción española, en cambio, exponemos la interpretación de los pasajes sujetos a una polémica conceptual, o la parte que, de la interpretación derivada de la lectura del texto griego, corresponde a aspectos conceptuales de importancia para la comprensión de conjunto de *VM*. Por las razones enunciadas, nuestra traducción evita términos técnicos acuñados posteriormente como tales, y que por ende resultarían anacrónicos aquí; tal el caso de "esencia", "hipótesis", "organismo", "secreción", etcétera.

3. *Breve glosario*

akresía	falta de mezcla, rudeza
ákretos	rudo o crudo, puro, sin mezcla
akribeía	exactitud, precisión
atrekés	acierto
dynamis	poder (fortaleza, en cap. 3)
heúrema	descubrimiento
heurísko	descubrir (nunca 'inventar')
idiótes	profano, lego
kénosis	ayuno, vaciedad de estómago
keránnymi	mezclar, atemperar la fuerza de lo puro
hodós	vía (método)
pésso	cocer, digerir
plérosis	repleción, estado del estómago repleto
ryphema	sopa, caldo
schêma	conformación anatómica (cap. 22)
téchne	arte, habilidad en un oficio con conocimiento de reglas
hypóthesis	supuesto, suposición, punto de partida
hypotíthemi	suponer, dar por supuesto, tomar como base
physis	constitución o naturaleza del hombre (del mundo, cap. 20)
chymós	sabor, humor

VII. BIBLIOGRAFÍA

Se incluye exclusivamente la bibliografía consultada con relación al presente tema.

LITTRÉ, É. *Oeuvres complètes d'Hippocrate* I, París, 1839, reprod. Amsterdam, 1973.

KÜHLEWEIN-ILBERG. *Hippocratis Opera* I, "Prolegomena" Leipzig, Teubner, 1894.

GOMPERZ, Th. *Die Apologie der Heilkunst,* Leipzig, 1910. "Die Hippokratische Frage und der Ausgangspunkt ihrer Lösung", *Philologus* LXX (1911), p. 213-241.

TAYLOR, A. E. *Varia Socratica, First Series,* Oxford, 1911, V. "The words *eîdos* and *idéa* in pre-platonic Literature".

GILLESPIE, C. M. "The use of *Eîdos* and *Idéa* in Hippocrates", *Classical Quarterly* VI (1912), pp. 195 y ss.

POHLENZ, M. "Das zwanzigste Kapitel von Hippokrates 'De Prisca Medicina' ", *Hermes* 53 (1918), pp. 396-421.

ILBERG, J. "Philologische Probleme der Medizingeschichte des Altertums", *Neues Jahrbuch für das Klassische Altertum,* Abt. I, 47 (1921), pp. 31-45.

JONES, W. H. S. *Hippocrates,* Londres, Loeb Classical Library, 1923, vol. I.

JONES, W. H. S. *Hippocrates,* Londres, Loeb C. L., 1923, vol. II.

HEIBERG, I. L. *Hippocratis Opera* II, Corpus Medicorum Graecorum, Berlín-Leipzig, Teubner, 1927.

WITHINGTON, E. *Hippocrates,* Londres, Loeb C. L., 1928, vol. III.

WELLMANN, M. "Die pseudohippokratische Schrift *Peri archaies ietrikes",* Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin, 23 (1930), pp. 299-305.

EDELSTEIN, L. *Peri Aeron und die Sammlung der Hippokratischen Schriften,* Berlín, Weidmann, 1930.

JONES, W. H. S. *Hippocrates,* Londres, Loeb C. L., 1931, vol. IV.

DEICHGRAEBER, K. "Zu Hippokrates *Peri Archaies Ietrikes, Hermes* 68 (1933), pp. 356-358.

DILLER, H. *Wanderartz und Aitiologe,* Philologus Sppl. XXVI, H. 3, Leipzig, Dieterich, 1934.

MÜRI, W. "*Peri archaies ietrikes* Kap. 9", *Hermes* 71 (1936), pp. 467-469.

SOUQUES, A. *Étapes de la neurologie dans l'antiquité grecque* ('D' Homère ă Galien), París, Masson, 1936.

JAEGER, W. *Diokles von Karystos,* Berlín, 1938.

WANNER, H. *Studien zu Peri archaies ietrikes,* Zürich, 1939.

LAIN ENTRALGO, P. "*El escrito* 'De Prisca Medicina' y su valor historiográfico", *Emerita* 12 (1944), pp. 1-28.

HEINIMANN, F. *Nomos und Physis,* Basilea, Reinhardt, 1945.

JAEGER, W. *Paideia* III, trad. W. Roces, México, F. C. E., 1945.

JONES, W. H. S. *Philosophy and Medicine in Ancient Greece,* Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1946.

The Medical Writings of Anonymus Londinensis, Cambridge Univ. Press, 1947.

FESTUGIÈRE, A. J. Hippocrate. *L'Ancienne Médecine,* París, Kleincksieck, 1948.

MILLER, H. W. "*On Ancient Medicine* and the Origin of Medicine", *Transactions of the American Philological Association* 80 (1949), pp. 187-202.

WEHRLI, F. "Ethik und Medizin", *Museum Helveticum* 8 (1951), pp. 36-62.

"Der Artzvergleich bei Platon" *Museum Helveticum* 8 (1951), pp. 177-184.

DILLER, H. "Hippokratische Medizin und Attische Philosophie", *Hermes* 80 (1952), pp. 385-409.

EDELSTEIN, L. "The Relation of Ancient Philosophy to Medicine", *Bulletin of the History of Medicine* 26 (1952), pp. 299-311.

MILLER, H. W. "Dynamis and Physis in *On Ancient Medicine*", *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 83 (1953), pp. 184-197.

WEIDAUER, K. *Thukydides und die Hippokratische Schriften,* Heidelberg, Winter, 1954.

EDELSTEIN, L. "The Professional Ethics of the Greek Physician", *Bull. Hist. Medicine* 30 (1956), pp. 391-419.

JOLY, R. "La question hippocratique et le témoignage du Phèdre". *Revue des Études Grecques* 74 (1961), pp. 69-92.

DILLER, H. *Hippokrates. Schriften. Die Anfänge der abendländische Medizin,* Hamburgo, Rowohlt, 1962.

SCHUMACHER, J. *Antike Medizin,* Berlín, 2a. ed. W. de Gruyter, 1963.

LLOYD, G. E. R. "Who is attacked in *On Ancient Medicine?, Phronesis* VIII 2 (1963), pp. 108-126.
"Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy", *The Journal of Hellenic Studies* 84 (1964) p. 92-106.
"Experiment in early Greek Philosophy and Medicine", *Cambridge Philological Society Proceedings* 10 (1964), pp. 50-72.

VEGETTI, M. "La medicina in Platone", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 1 (1966), pp. 1-37.

FRITZ, K. von "Einige Bemerkungen zur Ueberlieferung und Textkritik von Peri Archaies Ietrike", *Wiener Studien* 79 (1966), pp. 165-178.

KUDLIEN, F. *Der Beginn des medizinischen Denkens* (von Homer bis Hippokrates), Zürich-Stuttgart, Artemis, 1967.

TRACY, Th. *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle,* La Haya, Mouton, 1969.

MANSFELD, J. *The Pseudo Hippocratic Tract. Peri Hebdomadon Ch. 1-11 and Greek Philosophy*, Leiden, 1972.

FLASHAR, H. (ed.) *Antike Medizin,* Darmstadt, Wiss. Buchg., Wege der Forschung 221, 1971.

PREMUDA, L. *Storia della Medicina,* Padua, C. E. D. A. M., reimpr, 1975.

MANSFELD, J. "Alcmaeon: 'Physikos' or Physician?, *Kephalaion: Studies offered to C. J. de Vogel,* Assen, 1975, pp. 26-39.

VEGETTI, M. *Opere di Ippocrate,* Turín, U.T.E.H.A., 2a. ed., 1976.

CHERNISS, H. F. *Selected Papers* (ed. L. Tarán), Leiden, Brill, 1977.

EGGERS LAN, C. *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Gredos, vol. I: 1978. vol. II: 1979 y vol. III: 1980.

RADT, S. L. "Zu *Peri archaies ietrikes", Mnemosyne* S. IV, vol. XXXII (1979). Fasc. 1-2, pp. 75-118.

LLOYD, G. E. R. *Magic, Reason and Experience,* Cambridge Univ. Press. 1979.

DE LA MEDICINA ANTIGUA

TEXTOS GRIEGO Y ESPAÑOL

SIGLA

A	Parisinus Graecus 2253	s. XI
A^2	Idem post correctionem	
M	Marcianus Venetus 269	s. XI
M^2	Idem post correctionem	
F	Parisinus Graecus 2144	s. XIV
K	Parisinus Graecus 2145	s. XV
E	Parisinus Graecus 2255	s. XV
L	Laurentianus 74, 1	s. XV
V	Vossianus	s. XVII

Foesius	Magni Hippocratis opera omnia ... illustrata Anuto Foesio Mediomatrico medico authore, Francofurti 1595
Ermerins	Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae, ed. F.Z. Ermerins, Traiecti ad Rhenum 1859-1864
Reinhold	Ἱπποκράτης κομιδῇ, Ἀθήνησι 1865-1866
Koraes	A. Coray, Oeuvres posthumes, t. V, éd. N.M. Damalas, Athènes 1887

ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ

H 36 1 ʽΟκόσοι μὲν ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν ὑπόθεσιν αὐτοὶ αὑτοῖς ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ἄλλο τι, ὃ ἂν θέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίης τοῖσιν ἀνθρώποισι νούσων τε καὶ θανάτου καὶ πᾶσι τὴν αὐτὴν ἓν ἢ δύο ὑποθέμενοι, ἐν πολλοῖσι μὲν καί, οἷσι λέγουσι, καταφανέες εἰσὶν ἁμαρτάνοντες, μάλιστα δὲ ἄξιον μέμψασθαι, ὅτι ἀμφὶ τέχνης ἐούσης ᾗ χρέονταί τε πάντες ἐπὶ τοῖσι μεγίστοισι καὶ τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνας καὶ δημιουργούς. εἰσὶν δὲ δημιουργοὶ οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ πολλὸν διαφέροντες· ὅπερ, εἰ μὴ ἦν ἰητρικὴ ὅλως μηδ' ἐν αὐτῇ ἔσκεπτο μηδ' εὕρητο μηδέν, οὐκ ἂν ἦν, ἀλλὰ πάντες ὁμοίως αὐτῆς ἄπειροί τε καὶ ἀνεπιστήμονες ἦσαν, τύχῃ δ' ἂν πάντα τὰ τῶν καμνόντων διοικέετο. νῦν δ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων τεχνέων πασέων οἱ δημιουργοὶ πολλὸν ἀλλήλων διαφέρουσιν κατὰ χεῖρα καὶ κατὰ γνώμην, οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ ἰητρικῆς. διὸ οὐκ ἠξίουν αὐτὴν ἔγωγε καινῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα, περὶ ὧν ἀνάγκη, ἤν τις ἐπιχειρῇ τι λέγειν, ὑποθέσει χρῆσθαι, οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν· ἃ εἴ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖς ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή· οὐ γάρ ἐστι, πρὸς ὅ τι χρὴ ἀνενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

H 37 2 Ἰητρικῇ δὲ πάλαι πάντα ὑπάρχει, καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὑρημένη, καθ' ἣν τὰ εὑρημένα πολλά τε καὶ καλῶς ἔχοντα εὕρηται ἐν πολλῷ

3 αὐτοὶ αὑτοῖς Heiberg: αὐτοὶ αὐτοῖς A: σφίσιν αὐτέοισιν M 6 καὶ MSS.: καινοῖσι *coni.* H. Schöne 10 πολλὸν Littré: πολλῶν A: πολὺ M 16 καινῆς A: κενῆς M 18 ἃ εἴ Littré, Gomperz: ἀεὶ A: εἰ M

DE LA MEDICINA ANTIGUA

1. Cuantos se han puesto a la tarea de hablar o escribir acerca de la medicina tomando como base de su teoría un supuesto, lo caliente o lo frío o lo húmedo o lo seco o cualquier otra cosa que les plazca, reducen el principio de la causa [1] de las enfermedades y de la muerte de los hombres a una o dos cosas que han dado por supuestas, y asignan la misma causa en todos los casos. [2] Así, por un lado, es evidente que están equivocados en muchas cosas, inclusive en las que afirman. [3] Pero sobre todo merecen ser censurados porque lo que abordan es un arte que tiene realidad y del cual se sirven todos en las ocasiones más importantes, y confieren los principales honores a los buenos artesanos y profesionales. [4] Ahora bien, hay artesanos de poca valía y otros muy sobresalientes; y esto no sería así si la medicina no fuera real y si en ella no se hubiera observado nada ni descubierto nada. Si ése fuera el caso, todos serían similarmente inexpertos e ignorantes respecto de ella, y todo lo concerniente a los enfermos quedaría a merced del azar. [5] Pero no es ése el caso, sino que, así como en todas las demás artes los artesanos difieren mucho entre sí en cuanto a habilidad manual y a inteligencia, del mismo modo sucede en la medicina. [6] Por eso nunca he concebido que la medicina tuviera necesidad de un supuesto inventado, [7] tal como lo requieren las cosas invisibles y enigmáticas. En efecto, cuando se intenta hablar de éstas —por ejemplo, de las cosas que están en lo alto o de las que hay bajo tierra—, es forzoso recurrir a un supuesto. [8] Si alguien hablara de estas cosas discerniendo cómo son, no sería claro, ni para el que habla ni para sus oyentes, si lo que dice es verdadero o no, pues no puede ser referido a nada que asegure un saber con certeza. [9]

2. En cuanto a la medicina, desde hace mucho cuenta con todo, una vez descubiertos su principio y su vía, [2] con los cuales muchos descubrimientos relevantes han sido hechos durante mucho tiempo y

χρόνῳ καὶ τὰ λοιπὰ εὑρεθήσεται, ἤν τις ἱκανός τε ὢν καὶ τὰ εὑρημένα εἰδὼς ἐκ τούτων ὁρμώμενος ζητέῃ. ὅστις δὲ ταῦτα ἀποβαλὼν καὶ ἀποδοκιμάσας πάντα ἑτέρῃ ὁδῷ καὶ ἑτέρῳ σχήματι ἐπιχειρεῖ ζητεῖν καὶ φησί τι ἐξευρηκέναι, ἐξαπατᾷ τε καὶ ἐξαπατᾶται· ἀδύνατον γάρ· δι' ἃς δὲ ἀνάγκας ἀδύνατον, ἐγὼ πειρήσομαι ἐπιδεῖξαι λέγων καὶ ἐπιδεικνύων τὴν τέχνην ὅ τι ἔστιν. ἐκ δὲ τούτου καταφανὲς ἔσται ἀδύνατα ἐόντα ἄλλως πως τούτων εὑρίσκεσθαι. μάλιστα δέ μοι δοκέει περὶ ταύτης δεῖν λέγοντα τῆς τέχνης γνωστὰ λέγειν τοῖσι δημότῃσιν· οὐ γὰρ περὶ ἄλλων τινῶν οὔτε ζητεῖν οὔτε λέγειν προσήκει ἢ περὶ τῶν παθημάτων, ὧν αὐτοὶ οὗτοι νοσέουσί τε καὶ πονέουσι. αὐτοὺς μὲν οὖν τὰ σφέων αὐτῶν παθήματα καταμαθεῖν, ὡς γίνεται καὶ παύεται καὶ δι' οἵας προφάσιας αὔξεταί τε καὶ φθίνει, δημότας ἐόντας οὐ ῥηίδιον, ὑπ' ἄλλου δὲ εὑρημένα καὶ λεγόμενα εὐπετές· οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἢ ἀναμιμνήσκεται ἕκαστος ἀκούων τῶν ἑωυτῷ συμβαινόντων· εἰ δέ τις τῆς τῶν ἰδιωτέων γνώμης ἀποτεύξεται καὶ μὴ διαθήσει τοὺς ἀκούοντας οὕτως, τοῦ ἐόντος ἀποτεύξεται. καὶ διὰ ταῦτα οὖν οὐδὲν δεῖ ὑποθέσιος.

3 Τὴν γὰρ ἀρχὴν οὔτε ἂν εὑρέθη ἡ τέχνη ἡ ἰητρικὴ οὔτ' ἂν ἐζητήθη —οὐδὲν γὰρ αὐτῆς ἔδει— εἰ τοῖσι κάμνουσι τῶν ἀνθρώπων τὰ αὐτὰ διαιτωμένοισι τε καὶ προσφερομένοισι, ἅπερ οἱ ὑγιαίνοντες ἐσθίουσί τε καὶ πίνουσι καὶ τἆλλα διαιτέονται, ξυνέφερεν, καὶ μὴ ἦν ἕτερα τούτων βελτίω· νῦν δὲ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησεν ζητηθῆναί τε καὶ εὑρεθῆναι ἀνθρώποισιν, ὅτι τοῖσι κάμνουσι ταὐτὰ| προσφερομένοισι, ἅπερ οἱ ὑγιαίνοντες, οὐ συνέφερεν, ὡς οὐδὲ νῦν συμφέρει. ἔτι δὲ ἄνωθεν ἔγωγε ἀξιῶ οὐδ' ἂν τὴν τῶν ὑγιαινόντων δίαιτάν τε καὶ

6 ἐξαπατᾷ τε *coni.* Diels: ἐξηπάτηται MSS. 8 ὅ τι M: ὅτι A 16 ἑωυτῷ M: αὐτῷ A: αὑτῷ Jones 18 ταῦτα οὖν ταῦτα A: ταῦτα (*alt.*) om. M. 20 ἡ (*pr*): *om.* H: *secl.* Heiberg

serán hechos los que restan, con tal de que quien investigue sea capaz, conocedor de lo que ha sido descubierto, y que parta de esto.[3] Pero aquel que, tras dejar de lado todo eso rechazándolo, intente indagar por otra vía y de otra forma y diga que ha descubierto algo, engaña y se engaña; pues es imposible que haya descubierto algo.[4] Por qué motivo es necesariamente imposible, trataré de mostrarlo al explicar —en lo que digo— qué es el arte de la medicina. De ello resultará evidente que es imposible que sea descubierto algo de cualquier otro modo.

Ahora bien, lo que me parece más importante cuando se habla de este arte es que se digan cosas comprensibles a los profanos. En efecto, no corresponde a la medicina ni investigar ni hablar de otra cosa que de las afecciones de que los profanos mismos están enfermos y padecen. Que éstos, por sí mismos, se instruyan cómo se generan y cesan sus afecciones y por qué causas aumentan y disminuyen, es difícil, por tratarse de profanos; pero es fácil cuando dichas causas son descubiertas y expuestas por otros.[5] Pues no se trata de otra cosa que de que cada uno recuerde lo que le ha sucedido a sí mismo cuando escucha al médico.[6] Si no se consigue, por el contrario, la comprensión de los profanos, ni se coloca a los oyentes en tal situación, no se logrará lo real.[7] También por estos motivos es que no se necesita en absoluto de un supuesto.[8]

3. En un comienzo[1] no habría sido descubierto el arte médico, ni se lo habría buscado (pues no se habría necesitado de él), si hubiese sido beneficioso a los hombres enfermos vivir con la misma dieta y alimentarse del mismo modo con que los hombres sanos comen, beben y siguen en lo demás su régimen, y si no hubiese habido algo mejor que esto para sus enfermedades.

Pero la necesidad[2] misma ha hecho que los hombres buscaran y descubrieran la medicina, porque no eran beneficiosas a los enfermos las mismas cosas que a los sanos, como tampoco los benefician actualmente.[3] Y si uno se remontase más lejos aún, opino por mi parte que ni siquiera habría sido descubierta la dieta alimenticia de

τροφήν, ᾗ νῦν χρέονται, εὑρεθῆναι, εἰ ἐξήρκει τῷ ἀνθρώπῳ ταὐτὰ ἐσθίοντι καὶ πίνοντι βοΐ τε καὶ ἵππῳ καὶ πᾶσιν ἐκτὸς ἀνθρώπου, οἷον τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα, καρπούς τε καὶ ὕλην καὶ χόρτον· ἀπὸ τούτων γὰρ καὶ τρέφονται καὶ αὔξονται καὶ ἄπονοι διάγουσιν οὐδὲν προσ-
H 38 δεόμενοι ἄλλης διαίτης. καί τοι τήν γε ἀρχὴν ἔγωγε δοκέω καὶ τὸν ἄνθρωπον τοιαύτῃ τροφῇ κεχρῆσθαι· τὰ δὲ νῦν διαιτήματα εὑρημένα καὶ τεχνημένα ἐν πολλῷ χρόνῳ γεγενῆσθαί μοι δοκέει· ὡς γὰρ ἔπασχον πολλά τε καὶ δεινὰ ὑπὸ ἰσχυρῆς τε καὶ θηριώδεος διαίτης ὠμά τε καὶ ἄκρητα καὶ μεγάλας δυνάμιας ἔχοντα ἐσφερόμενοι, οἷά περ ἂν καὶ νῦν ὑπ' αὐτῶν πάσχοιεν πόνοισί τε ἰσχυροῖσι καὶ νούσοισι περιπίπτοντες καὶ διὰ τάχεος θανάτοισιν. ἧσσον μὲν οὖν ταῦτα τότε εἰκὸς ἦν πάσχει διὰ τὴν συνήθειαν, ἰσχυρῶς δὲ καὶ τότε, καὶ τοὺς μὲν πλείστους τε καὶ ἀσθενεστέρην φύσιν ἔχοντας ἀπόλλυσθαι εἰκός, τοὺς δὲ τούτων ὑπερέχοντας πλείω χρόνον ἀντέχειν, ὥσπερ καὶ νῦν ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν βρωμάτων οἱ μὲν ῥηϊδίως ἀπαλλάσσονται, οἱ δὲ μετὰ πολλῶν πόνων τε καὶ κακῶν. διὰ δὴ ταύτην τὴν αἰτίην καὶ οὗτοί μοι δοκέουσι ζητῆσαι τροφὴν ἁρμόζουσαν τῇ φύσει καὶ εὑρεῖν ταύτην, ᾗ νῦν χρώμεθα. ἐκ μὲν οὖν τῶν πυρῶν βράσαντές σφας καὶ πτίσαντες καὶ καταλέσαντες τε καὶ διασήσαντες καὶ φορύξαντες καὶ ὀπτήσαντες ἀπετέλεσαν ἄρτον, ἐκ δὲ τῶν κριθέων μάζαν, ἄλλα τε πολλὰ περὶ ταῦτα πραγματευσάμενοι ἧψησάν τε καὶ ὤπτησαν καὶ ἔμιξαν καὶ ἐκέρασαν τὰ ἰσχυρά τε καὶ ἄκρητα τοῖσιν ἀσθενεστέροις πλάσσοντες πάντα πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν τε καὶ δύναμιν, ἡγεύμενοι, ὡς, ἣν μὲν ἰσχυρὰ ᾖ, οὐ δυνήσεται κρατέειν ἡ φύσις, ἣν ἐμφέρηται, ἀπὸ τούτων τε αὐτῶν πόνους τε καὶ νούσους καὶ θανάτους ἔσεσθαι, ὁπόσων δ' ἂν δύνηται ἐπικρατέειν, ἀπὸ τούτων τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ ὑγιείην. τῷ δὲ

30 τῆς: *om.* M: *secl.* Heiberg 3 γὰρ: *del.* Heiberg 12 αιτιην A: χρείην Mς, Pohlenz 14 βράσαντες Koraes, Pohlenz, Radt: βρέξαντες AM 16 ταῦτα Kühlewein: ταύτην MSS 19 ὡς, ἣν μὲν Heiberg: ὡς ἣν ἃ μὲν A: ὅσα μὲν M: ὅσων μὲν, ἣν Diels

que las personas sanas se sirven en la actualidad, si los hombres se hubieran contentado con las mismas cosas que comen y beben el buey, el caballo y todos los animales, a diferencia del hombre: [4] por ejemplo, las cosas que nacen de la tierra, como frutos, árboles, hierba. En efecto, con estas cosas se nutren, crecen y viven sin dificultad y sin necesitar de otro régimen. Pero al menos en el comienzo, creo yo, también el hombre se servía de alimentos de tal índole. En mi opinión, las formas actuales de dieta han sido descubiertas y elaboradas por el arte en el transcurso de largo tiempo. En efecto, los hombres sufrieron mucho y terriblemente por causa del régimen violento y bestial, al comer alimentos crudos y en estado puro, que contenían grandes poderes; [5] análogamente a lo que sufrirían por su causa también ahora, padeciendo violentos dolores, enfermedades y una pronta muerte. (Es probable que en aquel momento sufrieran menos tales cosas, debido al acostumbramiento. Pero incluso entonces sufrían fuertemente, y con seguridad la mayoría de ellos perecían, por tener una constitución más débil, mientras los que eran más fuertes que aquéllos resistían más tiempo. Del mismo modo, ahora algunos pueden fácilmente con los platos fuertes, en tanto otros sólo después de muchos dolores y malestares.) Por esta causa, me parece, aquellos hombres se pusieron a la búsqueda de una alimentación que fuera adecuada a su constitución, y descubrieron aquella que hoy acostumbramos. Por consiguiente, trillaron los granos de trigo, los machacaron, molieron, tamizaron, amasaron y cocieron, y con ellos produjeron pan; y con los granos de cebada, pasteles. Y efectuaron muchos otros experimentos con este tipo de cosas, hirviéndolas, cociéndolas y mezclándolas de modo de atemperar los ingredientes fuertes y puros con los más débiles, adecuando todos a la constitución y fortaleza del hombre. Pensaban que, si los alimentos eran muy fuertes y se los ingería, la constitución humana no podría asimilarlos, y que de ellos se producirían dolores, enfermedades y muerte. Si eran alimentos que se los podía asimilar, en cambio, de ellos derivaría nutrición, crecimiento y salud.

εὑρήματι τούτῳ καὶ ζητήματι τί ἄν τις ὄνομα δικαιότερον ἢ προσῆκον μᾶλλον θείη ἢ ἰητρικήν, ὅτι γε εὕρηται ἐπὶ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ὑγιείῃ τε καὶ σωτηρίῃ καὶ τροφῇ, ἄλλαγμα ἐκείνης τῆς διαίτης, ἐξ ἧς οἱ πόνοι καὶ νοῦσοι καὶ θάνατοι ἐγίγνοντο;

4 Εἰ δὲ μὴ τέχνη αὕτη νομίζεται εἶναι, οὐκ ἀπεοικός· ἧς γὰρ μηδείς ἐστιν ἰδιώτης, ἀλλὰ πάντες ἐπιστήμονες διὰ τὴν χρῆσίν τε καὶ ἀνάγκην,
H 39 οὐ προσήκει ταύτης οὐδένα τεχνίτην καλέεσθαι· ἐπεὶ τό γε εὕρημα μέγα τε καὶ πολλῆς σκέψιος τε καὶ τέχνης. ἔτι γοῦν καὶ νῦν οἱ τῶν γυμνασίων τε καὶ ἀσκησίων ἐπιμελόμενοι αἰεί τι προσεξευρίσκουσιν κατὰ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ζητέοντες, ὅ τι ἐσθίων τε καὶ πίνων ἐπικρατήσει τε αὐτοῦ μάλιστα καὶ ἰσχυρότατος αὐτὸς ἑωυτοῦ ἔσται.

5 Σκεψώμεθα δὲ καὶ τὴν ὁμολογουμένως ἰητρικὴν τὴν ἀμφὶ τοὺς κάμνοντας εὑρημένην, ἣ καὶ ὄνομα καὶ τεχνίτας ἔχει ἦρά τι καὶ αὐτὴ τῶν αὐτῶν ἐθέλει, καὶ πόθεν ποτὲ ἦρκται. ἐμοὶ μὲν γάρ, ὅπερ ἐν ἀρχῇ εἶπον, οὐδ' ἂν ζητῆσαι ἰητρικὴν δοκέει οὐδείς, εἰ ταὐτὰ διαιτήματα τοῖσί τε κάμνουσιν καὶ τοῖσι ὑγιαίνουσιν ἥρμοζεν. ἔτι γοῦν καὶ νῦν, ὁκόσοι ἰητρικῇ μὴ χρέονται, οἵ τε βάρβαροι καὶ τῶν Ἑλλήνων ἔνιοι, τὸν αὐτὸν τρόπον, ὅνπερ οἱ ὑγιαίνοντες, διαιτέονται πρὸς ἡδονὴν καὶ οὔτ' ἂν ἀπόσχοιντο οὐδενός, ὧν ἐπιθυμέουσιν, οὔθ' ὑποστείλαντο ἄν. οἱ δὲ ζητήσαντες καὶ εὑρόντες ἰητρικὴν τὴν αὐτὴν ἐκείνοισι διάνοιαν ἔχοντες, περὶ ὧν μοι ὁ πρότερος λόγος εἴρηται, πρῶτον μέν, οἶμαι, ὑφεῖλον τοῦ πλήθεος τῶν σιτίων αὐτῶν τούτων, καὶ ἀντὶ πλειόνων ὀλίγιστα ἐποίησαν, ἐπεὶ δὲ αὐτοῖσι τοῦτο ἔστι μὲν ὅτε πρός τινας τῶν καμνόντων ἤρκεσε καὶ φανερὸν ἐγένετο ὠφελῆσαν, οὐ μέντοι πᾶσίν γε, ἀλλ' ἦσάν τινες οὕτως ἔχοντες, ὡς μηδ' ὀλίγων σιτίων δύνασθαι ἐπικρατέειν, ἀσθενεστέρου δὲ δή τινος οἱ τοιοίδε ἐδό-

28 διὰ: ἐστὲ διὰ A: ἔς τι Gomperz, Festugière 5 ἰσχυρότατος M: ἰσχυρότερος A 19 μηδ': μὴ δι' M: μὴ A

En tal caso, ¿qué otro nombre más justo que el de medicina convendría poner a tal indagación y a tal descubrimiento, siendo que el mismo concierne a la salud, sobrevivencia y nutrición del hombre, en sustitución de aquel régimen del cual resultan los dolores, las enfermedades y la muerte?

4. Ahora bien, que la medicina no sea habitualmente tenida por un arte, no es irrazonable. En efecto si nadie es profano en ella, sino que todos son conocedores a través del uso forzoso, no es adecuado denominar a alguien 'técnico' en ella.[1] Y sin embargo, el descubrimiento ha sido importante y acompañado de abundante observación y técnica.[2] Pues aún hoy en día los encargados de los ejercicios físicos y entrenamientos continuamente descubren algo, cuando indagan, por la misma vía, qué se ha de comer y qué de beber para que se lo asimile lo mejor posible y se llegue a ser más fuerte.[3]

5. Examinemos ahora la medicina reconocida como tal,[1] que ha sido descubierta en relación con los enfermos, y que cuenta tanto con nombres como con técnicos: ¿también ella desea las mismas cosas?[2] ¿de qué modo se ha originado? Tal como dije al principio,[3] creo que ni siquiera se habría buscado la medicina, si las formas de régimen adecuadas para los hombres enfermos hubiesen sido las mismas que para los sanos. Pues aún hoy en día hay quienes no usan la medicina —tanto los bárbaros como, en algunos casos, los griegos— y siguen el mismo régimen que los que están sanos, a su gusto, sin abstenerse en nada de lo que desean ni sujetarse a restriciones.[4] Pero los que buscaron y descubrieron la medicina pensaban en aquellas cosas de las cuales he hablado en mi relato precedente. En primer lugar, estimo, redujeron la cantidad de alimentos, los cuales seguían siendo los mismos, pero no se ingería muchos sino pocos. Y esto era circunstancialmente suficiente —e incluso resultaba manifiestamente provechoso respecto de ciertos enfermos—, mas no en todos los casos, ya que algunos enfermos se hallaban en un estado en el cual no podían asimilar alimentos siquiera en pequeña cantidad. Estos enfermos parecían necesitar de algún alimento más

κεον δεῖσθαι, εὗρον τὰ ῥυφήματα μίξαντες ὀλίγα τῶν ἰσχυρῶν πολλῷ τῷ ὕδατι καὶ ἀφαιρεόμενοι τὸ ἰσχυρὸν τῇ κρήσει τε καὶ ἑψήσει. ὁκόσοι δὲ μηδὲ τῶν ῥυφημάτων ἐδύναντο ἐπικρατέειν, ἀφεῖλον καὶ ταῦτα καὶ ἀφίκοντο ἐς πόματα καὶ ταῦτα τῇσί τε κρήσεσι καὶ τῷ πλήθει διαφυλάσσοντες ὡς μετρίως ἔχοι, μήτε πλείω τῶν δεόντων μήτε ἀκρητέστερα προσφερόμενοι μηδὲ ἐνδεέστερα.

6 Εὖ δὲ χρὴ τοῦτο εἰδέναι, ὅτι τοῖσι τὰ ῥυφήματα ἐν τῇσι νούσοισιν οὐ συμφέρει, ἀλλὰ φανερῶς, ὅταν ταῦτα προσαίρωνται, παροξύ-
H 40 νονταί σφισιν οἵ τε πυρετοὶ καὶ τὰ ἀλγήματα, καὶ δῆλον τὸ προσενεχθὲν τῇ μὲν νούσῳ τροφή τε καὶ αὔξησις γινόμενον, τῷ δὲ σώματι φθίσις τε καὶ ἀρρωστίη. ὁκόσοι δὲ ἂν τῶν ἀνθρώπων ἐν ταύτῃ τῇ διαθέσει ἐόντες προσενέγκωνται ξηρὸν σιτίον ἢ μᾶζαν ἢ ἄρτον, καὶ ἢν πάνυ σμικρόν, δεκαπλασίως ἂν μᾶλλον καὶ ἐπιφανέστερον κακωθεῖεν ἢ ῥυφέοντες δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ διὰ τὴν ἰσχὺν τοῦ βρώματος πρὸς τὴν διάθεσιν, καὶ ὅτῳ ῥυφεῖν μὲν συμφέρει, ἐσθίειν δ' οὔ, εἰ πλείω φάγοι, πολὺ ἂν μᾶλλον κακωθείη ἢ ὀλίγα, καὶ εἰ ὀλίγα δέ, πονήσειεν ἄν. πάντα δὴ τὰ αἴτια τοῦ πόνου ἐς τὸ αὐτὸ ἀνάγεται, τὰ ἰσχυρότατα μάλιστά τε καὶ ἐπιφανέστατα λυμαίνεσθαι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν ὑγιέα ἐόντα καὶ τὸν κάμνοντα.

7 Τί οὖν φαίνεται ἑτεροῖον διανοηθεὶς ὁ καλεύμενος ἰητρὸς καὶ ὁμολογουμένως χειροτέχνης, ὃς ἐξεῦρε τὴν ἀμφὶ τοὺς κάμνοντας δίαιτάν τε καὶ τροφήν, ἢ ἐκεῖνος ὁ ἀπ' ἀρχῆς τοῖσιν πᾶσιν ἀνθρώποισιν τροφήν, ᾗ νῦν χρεόμεθα, ἐξ ἐκείνης τῆς ἀγρίης τε καὶ θηριώδεος διαίτης εὑρών τε καὶ παρασκευασάμενος; ἐμοὶ μὲν γὰρ φαίνεται ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἓν καὶ ὅμοιον τὸ εὕρημα· ὁ μέν, ὅσων μὴ ἐδύνατο

27 ὅτι τοῖσι M: ὅτι τισὶ Littré 28 ἀλλὰ φανερῶς A: ἀλλ' ἄντικρυς M *conf.* Hesychius 2 γινόμενον A: γενόμενον M 4 *comma post* σιτίον Jones 8 ἢ ὀλίγα A: *om.* M: ἢ εἰ ὀλίγα Ermerins

débil. Así descubrieron[5] las sopas, al mezclar poca cantidad de alimentos fuertes con mucha de agua, suprimiendo así lo fuerte mediante la mezcla y la cocción.[6] Y en cuanto a aquellos enfermos que tampoco podían asimilar las sopas, les suprimieron también éstas y los limitaron a bebidas, vigilando que fueran moderadas tanto la mezcla como la cantidad, de modo que no se les administrara en mayor cantidad, ni en forma menos mezclada, que lo necesario; así como que tampoco fueran insuficientes.

6. Es necesario saber bien que las sopas no caen bien a algunas personas cuando están enfermas, sino que, cuando las toman, manifiestamente se agravan su fiebre y sus sufrimientos. Es patente que lo ingerido se ha convertido en alimento y crecimiento para la enfermedad, pero en corrupción y debilitamiento para el cuerpo. Pues bien, aquellos hombres que, hallándose en tal estado, toman un alimento sólido, pastel de cebada o pan, aunque sea en poca cantidad, empeorarán diez veces más y de modo mucho más claro que si comiesen sopas. Y el único motivo de esto es la fuerza de lo que han comido, en relación con su estado.[1] Y en cuanto a aquel a quien hace bien tomar sopas, pero no comer sólidos, si come mucho[2] se perjudicará mucho más que si come poco, y aun cuando coma poco, sufrirá.

Por consiguiente, todas las causas del dolor pueden reducirse a una sola: que los alimentos más fuertes dañan al máximo y del modo más claro al hombre, tanto al que está sano como al que está enfermo.[3]

7. Entonces, ¿qué es lo que parece diferente entre lo que ha concebido quien es denominado 'médico' y reconocido como artesano —y ha descubierto la dieta y alimentación en lo concerniente a los enfermos— y lo que ha concebido aquel que, desde un comienzo, ha descubierto y aderezado para todos los hombres los platos que ahora acustumbramos, en lugar de aquella dieta salvaje y bestial de otrora [1]

Soy del parecer de que en ambos casos la razón es la misma, y

ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ὑγιαίνουσα ἐπικρατέειν ἐμπιπτόντων διὰ τὴν θηριότητά τε καὶ τὴν ἀκρασίην, ὁ δέ, ὅσων ἂν ἡ διάθεσις, ἐν οἵῃ ἂν ἑκάστοτε ἕκαστος τύχῃ διακείμενος, μὴ δύνηται ἐπικρατέειν, ταῦτα ἐζήτησε ἀφελεῖν. τί δὴ τοῦτ᾽ ἐκείνου διαφέρει ἀλλ᾽ ἢ πλέον τό τε εἶδος, καὶ ὅτι ποικιλώτερον καὶ πλείονος πραγματίης; ἀρχὴ δὲ ἐκείνη ἡ πρότερον γενομένη.

8 Εἰ δέ τις σκέπτοιτο τὴν τῶν καμνόντων δίαιταν πρὸς τὴν τῶν ὑγιαινόντων, εὕροι ἂν οὐ βλαβερωτέρην ἤπερ τὴν τῶν ὑγιαινόντων πρὸς τὴν τῶν θηρίων τε καὶ τῶν ἄλλων ζώων· ἀνὴρ γὰρ κάμνων νοσήματι μήτε τῶν χαλεπῶν τε καὶ ἀπόρων μήτε αὖ τῶν παντάπασιν εὐηθέων, ἀλλ᾽ ὅ τι αὐτῷ ἐξαμαρτάνοντι μέλλει ἐπίδηλον ἔσεσθαι,
H 41 εἰ ἐθέλοι καταφαγεῖν ἄρτον καὶ κρέας ἢ ἄλλο τι, ὧν οἱ ὑγιαίνοντες ἐσθίοντες ὠφελέονται, μὴ πολλόν, ἀλλὰ πολλῷ ἔλασσον ἢ ὑγιαίνων ἂν ἐδύνατο, ἄλλος τε τῶν ὑγιαινόντων φύσιν ἔχων μήτε παντάπασιν ἀσθενέα μήτ᾽ αὖ ἰσχυρὴν φαγών τι, ὧν βοῦς ἢ ἵππος φαγὼν ὠφελοῖτό τε καὶ ἰσχύοι, ὀρόβους ἢ κριθὰς ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, μὴ πολύ, ἀλλὰ πολλῷ μεῖον ἢ δύναιτο, οὐκ ἂν ἧσσον ὁ ὑγιαίνων τοῦτο ποιήσας πονήσειέ τε καὶ κινδυνεύσειε ἐκείνου τοῦ νοσέοντος, ὃς τὸν ἄρτον ἢ τὴν μᾶζαν ἀκαίρως προσηνέγκατο. ταῦτα δὴ πάντα τεκμήρια, ὅτι αὕτη ἡ τέχνη πᾶσα ἡ ἰητρικὴ τῇ αὐτῇ ὁδῷ ζητεομένη εὑρίσκοιτο ἄν.

9 Καὶ εἰ μὲν ἦν ἁπλοῦν, ὥσπερ ὑφήγηται, ὅσα μὲν ἦν ἰσχυρότερα ἔβλαπτεν, ὅσα δ᾽ ἦν ἀσθενέστερα, ὠφέλει τε καὶ ἔτρεφεν καὶ τὸν κάμνοντα καὶ τὸν ὑγιαίνοντα, εὐπετὲς ἂν ἦν τὸ πρῆγμα· πολλὸν γὰρ

19 *post* ὅσων *add.* ἂν Kühlewein: *om.* AM 21 πλέον τό τε M: πλέον τό γε A: πλέον *del.* Reinhold 27 ἀπόρων A²: ἀφόρων AM 28 ὅ τι *cod.* Foesii: ἢ A: οὔτε M 5 ἰσχύοι Littré: ἰσχυροῖ A: ἐσθίει M

el descubrimiento es uno y el mismo.[2] En un caso, lo que se trata de suprimir son aquelas cosas que, una vez ingeridas, no pueden ser asimiladas por la constitución del hombre sano, a raíz de la índole bestial y pura de ellas. En el otro caso, lo que se trata de suprimir son aquellas cosas que no puede asimilar cada hombre en el estado en que, en cada momento, se encuentre afectado. ¿En qué difiere este segundo caso del primero,[3] salvo en que el segundo es más amplio en cuanto a su especie[4] y es más complejo y requiere mayor estudio. Pero el comienzo de la medicina está en el primero, que ha existido antes.

8. Si se examinara el régimen de los enfermos en relación con el de los sanos, no se lo hallaría más perjudicial que el de los sanos en relación con el de las bestias y de los demás animales.[1] En efecto: pensemos, por un lado, en un hombre que padece una enfermedad que no es ni grave ni irreversible, aunque tampoco del todo benigna —pero que puede llegar a ser manifiesta en caso de errar en el tratamiento—,[2] y quiere comer pan y carne (o cualquier otro de los alimentos con que se benefician los sanos que los comen), aun cuando no coma gran cantidad, sino mucho menos de lo que podría si estuviera sano. Y pensemos, por otro lado, en un hombre sano —que no posee una constitución totalmente débil pero tampoco fuerte— que come algo que beneficiaría y daría más fuerza a un buey o a un caballo (como arvejas amargas o granos de cebada),[3] aun cuando no coma gran cantidad sino mucho menos de lo que es capaz. Este segundo hombre, tras proceder así, no sufriría ni peligraría menos que aquel enfermo que inoportunamente ingiriera pan o pastel.[4] Todo esto es señal de que este arte de la medicina puede ser íntegramente descubierto si la búsqueda continúa por la misma vía.

9. Ahora bien, si el asunto fuera tan simple como hemos indicado, a saber, que los alimentos fuertes perjudicasen siempre mientras los débiles beneficiasen y nutriesen tanto al que está enfermo como al que está sano, sería cosa fácil de reglar. En

τοῦ ἀσφαλέος ἂν ἔδει περιλαμβάνοντας ἄγειν ἐπὶ τὸ ἀσθενέστατον· νῦν δὲ οὐκ ἔλασσον ἁμάρτημα οὐδὲ ἧσσον λυμαίνεται τὸν ἄνθρωπον, ἢν ἐλάσσονα καὶ ἐνδεέστερα τῶν ἱκανῶν προσφέρηται· τὸ γὰρ το λιμοῦ μένος δύναται ἰσχυρῶς ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου καὶ γυιῶσαι καὶ ἀσθενέα ποιῆσαι καὶ ἀποκτεῖναι. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα κακὰ ἑτεροῖα μὲν τῶν ἀπὸ πληρώσιος, οὐχ ἧσσον δὲ δεινά, καὶ ἀπὸ κενώσιος· διότι πολλὸν ποικιλώτερά τε καὶ διὰ πλείονος ἀκριβείης ἐστί· δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι. μέτρον δὲ οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδὲ σταθμὸν ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴσῃ τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὕροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν· δι' ὃ ἔργον οὕτω καταμαθεῖν ἀκριβῶς, ὥστε σμικρὰ ἁμαρτάνειν ἔνθα ἢ ἔνθα, κἂν ἐγὼ τοῦτον τὸν ἰητρὸν ἰσχυρῶς ἐπαινέοιμι τὸν σμικρὰ ἁμαρτάνοντα, τὸ δὲ ἀτρεκὲς ὀλιγάκις ἔστι κατιδεῖν, ἐπεὶ οἱ πολλοί γε τῶν ἰητρῶν τὰ αὐτά μοι δοκέουσιν τοῖσι κακοῖσι κυβερνήτῃσι πάσχειν. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ὅταν ἐν γαλήνῃ κυβερνῶντες ἁμαρτάνωσιν, οὐ καταφανέες εἰσίν, ὅταν δὲ αὐτοὺς κατάσχῃ χειμών τε

H 42 μέγας καὶ ἄνεμος ἐξώστης, φανερῶς πᾶσιν ἤδη ἀνθρώποισι δι' ἀγνωσίην καὶ ἁμαρτίην δῆλοί εἰσιν ἀπολέσαντες τὴν ναῦν· οὕτω δὲ καὶ οἱ κακοί τε καὶ οἱ πλεῖστοι ἰητροί, ὅταν μὲν θεραπεύωσιν ἀνθρώπους μηδὲν δεινὸν ἔχοντας, ἐς οὓς ἄν τις τὰ μέγιστα ἐξαμαρτάνον οὐδὲν δεινὸν ἐργάσαιτο· πολλὰ δὲ τοιαῦτα νοσήματα καὶ πολλόν τι πλείω τῶν δεινῶν ἀνθρώποισι συμβαίνει· ἐν μὲν τοῖσι τοιούτοισι ἁμαρτάνοντες οὐ καταφανέες εἰσὶν τοῖσιν ἰδιώτῃσιν, ὁκόταν δ' ἐντύχωσιν μεγάλῳ τε καὶ ἰσχυρῷ καὶ ἐπισφαλεῖ νοσήματι, τότε σφέων τά τε ἁμαρτήματα καὶ ἡ ἀτεχνίη πᾶσι καταφανής· οὐ γὰρ ἐς μακρὸν αὐτῶν ἑκατέρου αἱ τιμωρίαι, ἀλλὰ διὰ τάχεος πάρεισιν.

13 ἀσθενέστατον M: ἀσθενέστερον A 19 ποικιλώτερα A: ποικιλωτέρη *Mς* 20 οὐδὲ . . . οὐδὲ M: οὐδὲ . . . οὔτε A: οὔτε . . . οὔτε *coni.* Reinhold 22 αἴσθησιν MSS.: διάθεσιν *coni.* Deichgräber 3 οἱ πλεῖστον A: οἱ *del.* Heiberg

efecto, para lograr la mayor seguridad sería necesario reducir la alimentación a las cosas más débiles. Pero el caso es que el error no es menor, y no se daña menos al hombre, si se administra menos alimentos y deficientes respecto de los adecuados. Pues el vigor del hambre puede influir violentamente en la constitución del hombre, debilitarla, hacerla enfermar e incluso sucumbir. Y del yuno surgen muchos otros males, distintos a los provenientes del estar repleto,[1] pero no menos peligrosos. Por eso el asunto es mucho más complejo y requiere una mayor exactitud;[2] es necesario, en efecto tener en vista una medida. No obstante, no hallarás otra medida —tampoco de cantidad o de peso— con referencia a la cual accedas a la exactitud, que la sensibilidad del cuerpo.[3] Por lo tanto, es dura tarea adquirir conocimientos con precisión tal que sólo se cometan pequeños errores aquí y allá. Por mi parte, elogiaría entusiastamente al médico que cometa pequeños errores (el acierto puede ser visto pocas veces),[4] ya que a la mayoría de los médicos le sucede, en mi opinión, lo mismo que a los malos timoneles. En efecto, cuando éstos cometen errores mientras pilotean con tiempo calmo, no quedan al descubierto. Cuando los envuelve una gran tormenta con un viento violento, en cambio, es evidente para todos los hombres que es por causa de la ignorancia y error de los timoneles que se ha perdido la nave. Así también los malos médicos —que son la mayoría—, cuando tratan a hombres que no tienen nada grave, cometen los peores errores sin producir efectos terribles (es el caso de la mayoría de las enfermedades, que afectan a los hombres con mucha mayor frecuencia que las enfermedades graves). Al equivocarse en esas situaciones, los errores no son manifiestos a los profanos. Pero cuando se encuentran con una enfermedad de gran magnitud, violenta y peligrosa, entonces sus errores y su falta de conocimientos técnicos resultan evidentes a todos. Y en efecto, los castigos en cada caso[5] no tardan mucho en llegar, sino que se presentan rápidamente.

10 Ὅτι δ' οὐδὲν ἐλάσσους ἀπὸ κενώσιος ἀκαίρου κακοπάθειαι γίνονται τῷ ἀνθρώπῳ ἢ ἀπὸ πληρώσιος, καταμανθάνειν καλῶς ἔχει ἐπαναφέροντας ἐπὶ τοὺς ὑγιαίνοντας. ἔστι γὰρ οἷσιν αὐτῶν συμφέρει μονοσιτέειν, καὶ τοῦτο διὰ τὸ συμφέρον οὕτως αὐτοὶ συνετάξαντο, ἄλλοισι δὲ ἀριστῆν διὰ τὴν αὐτὴν ἀνάγκην· οὕτω γὰρ αὐτοῖσι συμφέρει. καὶ μὴν τοῦτ' εἰσὶν οἱ δι' ἡδονὴν ἢ δι' ἄλλην τινὰ συγκυρίην ἐπετήδευσαν ὁπότερον αὐτῶν· τοῖσι μὲν γὰρ πλείστοισι τῶν ἀνθρώπων οὐδὲν διαφέρει, ὁπότερον ἂν ἐπιτηδεύσωσιν, εἴτε μονοσιτέειν εἴτε ἀριστῆν, τούτῳ τῷ ἔθει χρῆσθαι. εἰσὶ δέ τινες, οἳ οὐκ ἂν δύναιντο ἔξω τοῦ συμφέροντες ποιέοντες ῥηϊδίως ἀπαλλάσσειν, ἀλλὰ συμβαίνει αὐτῶν ἑκατέροισιν παρ' ἡμέρην μίην καὶ ταύτην οὐχ ὅλην μεταβάλλουσιν ὑπερφυὴς κακοπαθείη. οἱ μὲν γάρ, ἢν ἀριστήσωσιν μὴ συμφέροντος αὐτοῖσιν, εὐθέως βαρέες καὶ νωθροὶ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν γνώμην χάσμης τε καὶ νυσταγμοῦ καὶ δίψης πλήρεις, ἢν δὲ καὶ ἐπιδειπνήσωσι, καὶ φῦσα καὶ στρόφος, καὶ ἡ κοιλίη καταρρήγνυται καὶ πολλοῖσιν ἀρχὴ νούσου αὕτη μεγάλης ἐγένετο, καὶ ἢν τὰ σιτία, ἃ μεμαθήκεσαν ἅπαξ ἀναλίσκειν, ταῦτα δὶς προσενέγκωνται καὶ μηδὲν πλείω. τοῦτο δέ, ἢν ἀριστῆν μεμαθηκώς τις, καὶ οὕτως αὐτῷ συμφέρον [ἦν], μὴ ἀριστήσῃ, H 43 ὅταν τάχιστα παρέλθῃ ἡ ὥρη, εὐθὺς ἀδυναμίη δεινή, τρόμος, ἀψυχίη, ἐπὶ τούτοισιν ὀφθαλμοὶ κοῖλοι, οὖρον χλωρότερον καὶ θερμότερον, στόμα πικρόν, καὶ τὰ σπλάγχνα οἱ δοκέει κρέμασθαι, σκοτοδινίη, δυσθυμίη, δυσεργείη. ταῦτα δὲ πάντα καί, ὅταν δειπνεῖν ἐπιχειρήσῃ· ἀηδέστερος μὲν ὁ σῖτος, ἀναλίσκειν δὲ οὐ δύναται, ὅσα ἀριστιζόμενος πρότερον ἐδείπνει, ταῦτα δὲ αὐτὰ μετὰ σερόφου καὶ ψόφου καταβαίνοντα συγκαίει τὴν κοιλίην, δυσκοιτέουσί τε καὶ ἐνυπνιάζουσι τετα-

16 μὴν τοῦτ' εἰσὶν Reinhold: μὴ τούτοισιν MA[2]: μὴ τούτοισι A
28 ἦν *secl.* Heiberg: *om.* M

10. Que del ayuno inadecuado no sobrevienen al hombre padecimientos menores que el estar repleto, es bueno estudiarlo en lo concerniente a los sanos. En efecto, a algunos hombres los beneficia hacer una sola comida al día, y debido a ese beneficio han ordenado su vida de ese modo; mientras a otros, por la misma necesidad,[1] los beneficia también almorzar. Pero también hay quienes adoptan una de estas dos formas por placer o por alguna otra causa circunstancial. Porque para la mayoría de hombres carece de importancia cuál de las dos formas escojan —hacer una sola comida o también almorzar—, para adoptarla como hábito. Mas hay algunos que no pueden luego abandonarla fácilmente y obrar al margen de lo que les beneficia; en cada uno de los dos casos, por el contrario, si cambian el hábito un solo día, aunque no sea el día íntegro, les sobreviven enormes padecimientos. En efecto, si algunos comen al mediodía cuando no es eso lo que les beneficia, inmediatamente se vuelven pesados y torpes, tanto en lo relativo al cuerpo como al entendimiento,[2] colmados de deseos de bostezar, somnolencia y sed. Y si además cenan, también los afectan flatulencias y cólicos en el vientre, y sufren diarrea (y en muchos casos éste es el comienzo de una enfermedad grave),[3] incluso en el caso de que, entre las dos veces, no ingieran nada más que los mismos alimentos que suelen consumir en una vez. En cambio, si alguien está acostumbrado a almorzar —y esto le hace bien—, y no almuerza, tan pronto como ha pasado la hora experimenta una severa debilidad, temblor, desfallecimiento; y después de esto se le ponen los ojos en blanco, la orina más amarillenta y más caliente, la boca amarga, siente como si tuviera los intestinos colgando, sufre mareo, abatimiento o incapacidad para trabajar. Además de todas estas cosas, si intenta cenar, la comida le da náuseas y no puede digerir, al cenar, aquellos alimentos que antes comía al mediodía. Y estos mismos alimentos, después de cólicos y ruidos, al bajar al vientre lo queman, con lo cual se pasa malas noches y se duerme con sueños molestos y

ραγμένα τε καὶ θορυβώδεα, πολλοῖσι δὲ καὶ τούτων αὕτη ἀρχὴ νούσου ἐγένετο.

11 Σκέψασθαι δὲ χρή, διὰ τίνα αἰτίαν αὐτοῖσιν ταῦτα συνέβη. τῷ μὲν οἶμαι μεμαθηκότι μονοσιτέειν, ὅτι οὐκ ἀνέμεινεν τὸν χρόνον τὸν ἱκανόν, μέχρι αὐτοῦ ἡ κοιλίη τῶν τῇ προτεραίῃ προσενηνεγμένων σιτίων ἀπολαύσῃ τελέως καὶ ἐπικρατήσῃ καὶ λαπαχθῇ τε καὶ ἡσυχάσῃ, ἀλλ' ἐπὶ ζέουσάν τε καὶ ἐζυμωμένην καινὰ ἐπεισηνέγκατο· αἱ δὲ τοιαῦται κοιλίαι πολλῷ τε βραδύτερον πέσσουσι καὶ πλείονος δέονται ἀναπαύσιός τε καὶ ἡσυχίης. ὁ δὲ μεμαθηκὼς ἀριστίζεσθαι, διότι, ἐπειδὴ τάχιστα ἐδεήθη τὸ σῶμα τροφῆς καὶ τὰ πρότερα κατανάλωτο καὶ οὐκ εἶχεν οὐδεμίαν ἀπόλαυσιν, οὐκ εὐθέως αὐτῷ προσεγένετο καινὴ τροφή, φθίνει δὴ καὶ συντήκεται ὑπὸ λιμοῦ. πάντα γάρ, ἃ λέγω πάσχειν τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, λιμῷ ἀνατίθημι. φημὶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἅπαντας, οἵτινες ἂν ὑγιαίνοντες ἄσιτοι δύο ἡμέρας ἢ τρεῖς γένωνται, ταὐτὰ πείσεσθαι, οἷάπερ ἐπὶ τῶν ἀναρίστων γενομένων εἴρηκα.

12 Τὰς δὲ τοιαύτας φύσιας ἔγωγέ φημι τὰς ταχέως τε καὶ ἰσχυρῶς τῶν ἁμαρτημάτων ἀπολαυούσας ἀσθενεστέρας εἶναι τῶν ἑτέρων. ἐγγύτατα δὲ τοῦ ἀσθενέοντός ἐστιν ὁ ἀσθενής, ἔτι δὲ ἀσθενέστερος ὁ ἀσθενέων, καὶ μᾶλλον αὐτῷ προσήκει, ὅ τι ἂν τοῦ καιροῦ ἀποτυγχάνῃ, πονέειν. χαλεπὸν δὲ τοιαύτης ἀκριβείης ἐούσης περὶ τὴν τέχνην τυγ-
H 44 χάνειν αἰεὶ τοῦ ἀτρεκεστάτου. πολλὰ δὲ εἴδεα κατ' ἰητρικὴν ἐς τοσαύτην ἀκριβείην ἥκει, περὶ ὧν εἰρήσεται. οὔ φημι δὲ δεῖν διὰ τοῦτο τὴν τέχνην ὡς οὐκ ἐοῦσαν οὐδὲ καλῶς ζητεομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι, εἰ μὴ ἔχει περὶ πάντα ἀκριβείην, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον διὰ τὸ

19 δή A²: δεῖ A: δὲ M 27 δὲ A: δὲ μὴ Erotian.: δὴ M 2 ἥκει A²: εἴκῃ AM

perturbadores. En muchos de tales casos, también esto se convierte en el caso de los que dejan de almorzar.

11. Es necesario examinar por qué causas les suceden a los hombres estas cosas. En el caso del que está acostumbrado a hacer una sola comida al día,[1] creo que es porque no ha esperado el tiempo necesario hasta que su estómago haya aprovechado y asimilado completamente los alimentos ingeridos en la víspera y a que esté vacío y también descansado, sino que ha introducido nuevos alimentos cuando el estómago está en ebullición y fermentación. El estómago, en tal estado, digiere mucho más lentamente y necesita estar más tiempo quieto y en reposo. En el caso del que está acostumbrado a comer al mediodía,[2] la causa es que el cuerpo necesitaba ingerir alimentos rápidamente y los de la víspera ya habían sido consumidos. De este modo, al no quedar nada que pudiera aprovecharse y al no haber ingresado inmediatamente un nuevo alimento, el cuerpo se arruina y se echa a perder por obra del hambre. En efecto, todo lo que describo que sufre un hombre semejante lo atribuyo al hambre. Declaro también que todos los demás hombres, por sanos que sean, si pasan dos o tres días sin comer, estarán sujetos a las mismas vicisitudes que he narrado en le caso de los que dejan de almorzar.

12. Las constituciones de esta índole —afirmo yo—, una vez que son afectadas rápida y violentamente por tales errores, son más débiles que las otras. El hombre débil es quien está más próximo al enfermo, pero el enfermo es aún más débil, y a él corresponde sufrir más en cuanto no se alcanza la debida medida.[1] Ahora bien, aun existiendo tal precisión en lo concerniente al arte de la medicina, es difícil alcanzar siempre lo más certero.[2] Y en muchos aspectos la medicina[3] ha alcanzado semejante precisión (acerca de ellos hablaré más adelante).[4] Y sostengo que no por ello se debe despreciar el antiguo arte médico,[5] como si no fuera real[6] o como si no hubiera indagado correctamente, por el hecho de no haber poseído precisión acerca de todo.

ἐγγὺς οἶμαι τοῦ ἀτρεκεστάτου δύνασθαι ἥκειν λογισμῷ ἐκ πολλῆς ἀγνωσίης θαυμάζειν τὰ ἐξευρημένα, ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται καὶ οὐκ ἀπὸ τύχης.

13 Ἐπὶ δὲ τῶν τὸν καινὸν τρόπον τὴν τέχνην ζητεύντων ἐξ ὑποθέσιος τὸν λόγον ἐπανελθεῖν βούλομαι. εἰ γάρ τί ἐστιν θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν τὸ λυμαινόμενον τὸν ἄνθρωπον, καὶ δεῖ τὸν ὀρθῶς ἰητρεύοντα βοηθεῖν τῷ μὲν θερμῷ ἐπὶ τὸ ψυχρόν, τῷ δὲ ψυχρῷ ἐπὶ τὸ θερμόν, τῷ δὲ ξηρῷ ἐπὶ τὸ ὑγρόν, τῷ δὲ ὑγρῷ ἐπὶ τὸ ξηρόν, ἔστω μοι ἄνθρωπος μὴ τῶν ἰσχυρῶν φύσει, ἀλλὰ τῶν ἀσθενεστέρων· οὗτος δὲ πυροὺς ἐσθιέτω, οὓς ἂν ἀπὸ τῆς ἅλω ἀνέλῃ ὠμοὺς καὶ ἀργούς, καὶ κρέα ὠμὰ καὶ πινέτω ὕδωρ. ταύτῃ χρεόμενος τῇ διαίτῃ εὖ οἶδ' ὅτι πείσεται πολλὰ καὶ δεινά. καὶ γὰρ πόνους πονήσει, καὶ τὸ σῶμα ἀσθενές ἔσται, καὶ ἡ κοιλίη φθαρήσεται, καὶ ζῆν πολὺν χρόνον οὐ δυνήσεται. τί δὴ χρὴ βοήθημα παρεσκευάσθαι ὧδ' ἔχοντι; θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρόν; δῆλον γάρ, ὅτι τούτων τι· εἰ γὰρ τὸ λυμαινόμενόν ἐστιν τούτων τὸ ἕτερον, τῷ ὑπεναντίῳ προσήκει λῦσαι, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος ἔχει. τὸ μὲν γὰρ βεβαιότατόν τε καὶ προφανέστατον φάρμακον ἀφελόντα τὰ διαιτήματα, οἷσιν ἐχρῆτο, ἀντὶ μὲν τῶν πυρῶν ἄρτον διδόναι, ἀντὶ δὲ τῶν ὠμῶν κρεῶν ἑφθά, πιεῖν τε ἐπὶ τούτοισιν οἴνου· ταῦτα μεταβαλόντα οὐχ οἷόν τε μὴ οὐχ ὑγιέα γενέσθαι, ἤν γε μὴ παντάπασιν ᾖ διεφθαρμένος ὑπὸ χρόνου τε καὶ τῆς διαίτης. τί δὴ φήσομεν; πότερον αὐτῷ ἀπὸ ψυχροῦ κακοπαθέοντι θερμὰ ταῦτα προσενέγκαντες ὠφέλησαν ἢ τἀναντία; οἶμαι γὰρ ἔγωγε πολλὴν ἀπορίην τῷ ἐρωτηθέντι παρασχεῖν. ὁ γὰρ τὸν ἄρτον παρασκευάζων τῶν πυρῶν
H 45 τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν ἢ τὸ ξηρὸν ἢ τὸ ὑγρὸν ἀφείλετο; ὁ γὰρ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι δέδοται καὶ ἄλλοισιν πολλοῖσιν εἴργασται, ὧν ἕκαστον

5 δύνασθαι Kühlewein: οὐ δύνασθαι A: ὁμοῦ δύνασθαι M 9 τὸν λόγον Kühlewein *e* L: λόγον M: λόγων A 28 τῷ ἐρωτηθέντι E: τῷ *om.* AM

Muy por el contrario, según creo, a partir de una plena ignorancia aquel arte ha podido aproximarse a lo más certero mediante el raciocinio, y por ello sus descubrimientos son asombrosos, por haber sido hechos de la manera bella y correcta, y no por azar.

13. Quiero ahora regresar a la teoría de aquellos que investigan el arte médico de una nueva manera, a partir de un supuesto. Pues bien, si lo que perjudica al hombre es algo caliente o frío o seco o húmedo, también es necesario que el que cura preste ayuda mediante lo caliente contra lo frío, con lo frío contra lo caliente, mediante lo seco contra lo húmedo y con lo húmedo contra lo seco.[1] Supongamos que un hombre de constitución nada vigorosa, antes bien, de las más débiles, come granos de trigo —recién arrancados de la era, crudos y sin preparar—, y come también carne cruda y bebe agua. Bien sé cuántas cosas y qué terribles experimentará el que siga tal régimen: sufrirá dolores, su cuerpo se debilitará, el estómago se le arruinará y no podrá vivir mucho tiempo. ¿Qué auxilio debe procurársele a quien se halle en tal estado? ¿Lo caliente? ¿Lo frío? ¿Lo seco? ¿Lo húmedo? Evidentemente, alguna de estas cosas, pues si lo perjudicial es alguna de ellas, lo adecuado es anularlo mediante su contrario, tal como establece la teoría de aquéllos.

Ahora bien, el remedio más seguro y más obvio es el de suprimir aquel régimen que seguía, y en lugar de los granos de trigo darle pan, en lugar de carne cruda, carne hervida y, además de esto, que beba vino. Al producirse estos cambios no puede dejar de sanarse, salvo que haya quedado completamente arruinado por la duración del régimen inadecuado.[2] ¿Qué diremos en tal caso? ¿Que por padecer por obra del frío se le hizo bien al administrarle las mismas cosas calientes, o al revés? Creo haber presentado una gran dificultad al interrogado.[3] Porque el que ha fabricado pan ¿acaso ha suprimido en los granos de trigo lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo? Pues lo que ha sido entregado al fuego y al agua, y elaborado con muchas otras cosas —cada una

ἰδίην δύναμιν καὶ φύσιν ἔχει, τὰ μὲν τῶν ὑπαρχόντων ἀποβέβληκεν, ἄλλοισι δὲ κέκρηταί τε καὶ μέμικται.

14 Οἶδα μὲν γὰρ καὶ τάδε δήπου, ὅτι διαφέρει ἐς τὸ σῶμα του ανθρώπου καθαρὸς ἄρτος ἢ συγκομιστὸς ἢ ἀπτίστων πυρῶν ἢ ἐπτισμένων ἢ πολλῷ ὕδατι πεφυρημένος ἢ ὀλίγῳ ἢ ἰσχυρῶς πεφυρημένος ἢ ἀφύρητος ἢ ἔξοπτος ἢ ἔνωμος, ἄλλα τε πρὸς τούτοισι μυρία, ὡς δ' αὔτως καὶ περὶ μάζης, καὶ αἱ δυνάμιες δὲ μεγάλαι τε ἑκάστου καὶ οὐδὲν ἡ ἑτέρη τῇ ἑτέρῃ ἐοικυῖα. ὅστις δὲ ταῦτα οὐκ ἐπέσκεπται ἢ σκεπτόμενος οὐκ οἶδε, πῶς ἂν ἔτι οὗτος δύναιτό τι τῶν κατὰ τὸν ἄνθρωπον παθημάτων εἰδέναι; ὑπὸ γὰρ ἑνὸς ἑκάστου τούτων πάσχει τε καὶ ἑτεροιοῦται ὁ ἄνθρωπος ἢ τοῖον ἢ τοῖον, καὶ διὰ τούτων πᾶς ὁ βίος καὶ ὑγιαίνοντι καὶ ἐκ νούσου ἀνατρεφομένῳ καὶ κάμνοντι. οὐκ ἂν οὖν ἕτερα τούτων χρησιμώτερα οὐδὲ ἀναγκαιότερα εἴη εἰδέναι δήπου. ὡς δὲ καλῶς καὶ λογισμῷ προσήκοντι ζητήσαντες πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὗρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὑρόντες καὶ ᾠήθησαν ἀξίην τὴν τέχνην θεῷ προσθεῖναι, ὥσπερ καὶ νομίζεται· οὐ γὰρ τὸ ξηρὸν οὐδὲ τὸ ὑγρὸν οὐδὲ τὸ θερμὸν οὐδὲ τὸ ψυχρὸν οὐδὲ ἄλλο τούτων ἡγησάμενοι οὐδὲν οὔτε λυμαίνεσθαι οὔτε προσδεῖσθαι οὐδενὸς τούτων τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἰσχυρὸν ἑκάστου καὶ τὸ κρέσσον τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπείης, οὗ μὴ ἠδύνατο κρατέειν, τοῦτο βλάπτειν ἡγήσαντο καὶ τοῦτο ἐζήτησαν ἀφελέειν. ἰσχυρότατον δ' ἐστὶ τοῦ μὲν γλυκέος τὸ γλυκύτατον, τοῦ δὲ πικροῦ τὸ πικρότατον, τοῦ δὲ ὀξέος τὸ ὀξύτατον, ἑκάστου δὲ πάντων τῶν ἐνεόντων ἡ ἀκμή· ταῦτα γὰρ ἑώρων καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντα καὶ λυμαινόμενα τὸν ἄνθρωπον. ἔνι γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ἁλμυρὸν καὶ πικρὸν καὶ γλυκὺ καὶ ὀξὺ καὶ στρυφνὸν

7 ἢ (*tert.*) Kühlewein: *om.* A 22 οὗ: οὐ M: ἃ A

de las cuales cuenta con un poder y una naturaleza propias— ha perdido algunas de las que poseía antes, y se ha combinado y mezclado con otras.

14. En efecto, sé muy bien que para el cuerpo del hombre hace diferencia que el pan sea de harina tamizada o sin tamizar, hecho con granos de trigo machacados o sin machacar, amasado con mucha agua o poca, bien amasado o sin amasar, muy cocido o muy poco cocido y mil otras diferencias además de esas. Y lo mismo respecto del pastel de cebada, cuyos poderes son importantes en cada caso, y ninguno semejante al otro. Aquel que no hubiera observado estas cosas o que no les hubiese prestado atención, ¿cómo podría saber luego algo de los padecimientos que sufre el hombre? En efecto, por obra de cada una de estas diferencias el hombre sufre y es alterado de tal o cual modo, y de ellas depende el estado íntegro de la vida, tanto para el que está sano como para el que convalece y para el que está enfermo. Indudablemente, por ende, no se podría conocer otras cosas más útiles y más necesarias que aquéllas. Así como, investigando rectamente y con un razonamiento adecuado, respecto de la constitución del hombre, los primeros descubridores hallaron tales cosas,[1] y también pensaron que el arte de la medicina era digno de ser atribuido a un dios,[2] tal como todavía hoy se cree. En efecto, no juzgaron que lo seco o lo húmedo o lo caliente o lo frío o cualquiera otra cosa de esa índole perjudicaran al hombre, ni que éste tuviera necesidad de alguna de ellas, sino que consideraron que lo fuerte de cada alimento y lo que, por prevalecer sobre la constitución humana, no puede ser asimilado por ésta, esto es lo que perjudicaba y lo que ellos buscaban suprimir. Ahora bien, lo más fuerte de lo dulce es lo más dulce,[3] en lo amargo lo más amargo, en lo ácido lo más ácido, y el punto máximo en cada uno de los ingredientes. En efecto, ellos vieron que éstos estaban presentes también en el hombre, y que lo perjudicaban. Pues en el hombre están presentes lo salado, lo amargo, lo dulce, lo ácido, lo astrin-

καὶ πλαδαρὸν καὶ ἄλλα μυρία παντοίας δυνάμιας ἔχοντα πλῆθός τε H 46 καὶ ἰσχύν, ταῦτα μὲν μεμειγμένα καὶ κεκρημένα ἀλλήλοισιν οὔτε φανερά ἐστιν οὔτε λυπέει τὸν ἄνθρωπον, ὅταν δέ τι τούτων ἀκοκριθῇ καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ γένηται, τότε καὶ φανερόν ἐστι καὶ λυπέει τὸν ἄνθρωπον· τοῦτο δέ, τῶν βρωμάτων ὅσα ἡμῖν ἀνεπιτήδειά ἐστιν καὶ λυμαίνεται τὸν ἄνθρωπον ἐσπεσόντα, τούτων ἓν ἕκαστον ἢ πικρόν ἐστιν [καὶ ἄκρητον] ἢ ἁλμυρὸν ἢ ὀξὺ ἢ ἄλλο τι ἄκρητόν τε καὶ ἰσχυρόν, καὶ διὰ τοῦτο ταρασσόμεθα ὑπ' αὐτῶν, ὥσπερ καὶ ὑπὸ τῶν ἐν τῷ σώματι ἀποκρινομένων. πάντα δέ, ὅσα ἄνθρωπος ἐσθίει ἢ πίνει, τὰ τοιαῦτα βρώματα ἥκιστα τοιούτου χυμοῦ ἀκρήτου τε καὶ διαφέροντος δῆλά ἐστιν μετέχοντα, οἷον ἄρτος τε καὶ μᾶζα καὶ τὰ ἑπόμενα τούτοισιν, οἷσιν εἴθισται ὁ ἄνθρωπος πλείστοισί τε καὶ αἰεὶ χρῆσθαι, ἔξω τῶν πρὸς ἡδονήν τε καὶ κόρον ἠρτυμένων τε καὶ ἐσκευασμένων, καὶ ἀπὸ τούτων πλείστων ἐσιόντων ἐς τὸν ἄνθρωπον τάραχος καὶ ἀπόκρισις τῶν ἀμφὶ τὸ σῶμα δυναμίων ἥκιστα γίνεται, ἰσχὺς δὲ καὶ αὔξησις καὶ τροφὴ μάλιστα δι' οὐδὲν ἕτερον γίνεται, ἢ ὅτι εὖ τε κέκρηται καὶ οὐδὲν ἔχει οὔτε ἄκρητον οὔτε ἰσχυρόν, ἀλλ' ὅλον ἕν τε γέγονε καὶ ἁπλοῦν.

15 'Απορέω δ' ἔγωγε, οἱ τὸν λόγον ἐκεῖνον λέγοντες καὶ ἄγοντες ἐκ ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐπὶ ὑπόθεσιν τὴν τέχνην τίνα ποτὲ τρόπον θεραπεύουσι τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ ὑποτίθενται· οὐ γάρ ἐστιν αὐτοῖσιν, οἶμαι, ἐξευρημένον αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον. ἀλλ' οἴομαι ἔγωγε ταὐτὰ βρώματα καὶ πόματα αὐτοῖσιν ὑπάρχειν, οἷσι πάντες χρεόμεθα, προστιθέασι δὲ τῷ μὲν εἶναι θερμῷ, τῷ δὲ ψυχρῷ, τῷ δὲ ξηρῷ, τῷ δὲ ὑγρῷ, ἐπεὶ ἐκεῖνό γε ἄπορον προστάξαι τῷ κάμνοντι θερμόν τι προσενέγκασθαι· εὐθὺς γὰρ ἐρωτήσει· τί; ὥστε ληρεῖν ἢ ἐς τούτων τι

5 ἐσπεσόντα A: ἐκπεσόντα M: ἐμπεσόντα Littré 6 καὶ ἄκρητον *del.* Reinhold 17 *post* ἁπλοῦν *add.* καὶ ἰσχυρόν MSS.: *del.* Kühlewein

gente, lo insípido[4] y mil otras cosas que poseen los poderes[5] más variados en cuanto a cantidad y fuerza. Estas cosas, en tanto están mezcladas y atemperadas entre sí, no son manifiestas ni hacen sufrir al hombre. Pero cuando una de ellas se separa y queda aislada en sí misma, se torna manifiesta y provoca dolor al hombre. Además, de aquellos alimentos que son inadecuados para nosotros y que, al ser ingeridos, perjudican al hombre, cada uno individualmente es salado o bien ácido o de alguna otra forma pura y fuerte. Por eso somos perturbados por ellos, tal como sucede también cuando estas cosas se separan dentro del cuerpo.[6] En cuanto a lo que el hombre come o bebe habitualmente, es evidente que son alimentos que tienen en dosis mínima un sabor en forma pura y predominante. Así en el caso del pan, del pastel de cebada y de los demás alimentos de los cuales el hombre acostumbra a servirse en forma abundante y permanente (a excepción de los alimentos preparados y sazonados en vista al paladar y a la glotonería). Aun cuando se haya comido de estos alimentos en gran cantidad, no se produce en el hombre la menor perturbación ni separación de los poderes en el cuerpo. Antes bien la fuerza, el crecimiento y la nutrición llegan a su máximo punto, por ningún otro motivo que porque el alimento está bien mezclado, y no contiene nada puro o fuerte, sino que deviene un todo único y simple.

15. Por mi parte me pregunto de qué modo los que sostienen aquella teoría, al conducir el arte fuera de esa vía,[1] en base a un supuesto, curan a los hombres según lo que han tomado como base. Creo, en efecto, que no han descubierto algo absolutamente caliente o frío o seco o húmedo, sin participar en ninguna otra clase de cosas.[2] Sin embargo, pienso, tienen a mano los mismos comestibles y bebidas que todos usamos, aunque atribuyan a uno el ser caliente, a otro el ser frío a otro seco y a otro húmedo. En efecto, es inconducente prescribir al enfermo que tome algo caliente, ya que éste inmediatamente preguntará: "¿qué cosa?" De este modo será ine-

H 47 τῶν γινωσκομένων καταφεύγειν. εἰ δὲ δὴ τυγχάνει τι θερμὸν ἐὸν στρυφνόν, ἄλλο δὲ θερμὸν ἐὸν πλαδαρόν, ἄλλο δὲ θερμὸν ἄραδον ἔχον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλα πολλὰ θερμὰ καὶ ἄλλας πολλὰς δυνάμιας ἔχοντα ἑωυτῇσιν ὑπεναντίας· ἦ διοίσει τι αὐτῶν προσενεγκεῖν τὸ θερμὸν καὶ στρυφνὸν ἢ τὸ θερμὸν καὶ πλαδαρὸν ἢ ἅμα τὸ ψυχρὸν καὶ στρυφνόν· ἔστι γὰρ καὶ τοιοῦτο· ἢ τὸ ψυχρόν τε καὶ πλαδαρόν. ὡς μὲν γὰρ ἐγὼ οἶδα, πᾶν τοὐναντίον ἀφ' ἑκατέρου αὐτῶν ἀποβαίνει, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν σκύτει καὶ ἐν ξύλῳ καὶ ἐν ἄλλοισι πολλοῖσιν, ἅ ἐστιν ἀνθρώπου ἀναισθητότερα· οὐ γὰρ τὸ θερμόν ἐστιν τὸ τὴν μεγάλην δύναμιν ἔχον, ἀλλὰ τὸ στρυφνὸν καὶ τὸ πλαδαρὸν καὶ τἄλλα, ὅσα μοι εἴρηται, καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἔξω τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐσθιόμενα καὶ πινόμενα καὶ ἔξωθεν ἐπιχριόμενά τε καὶ προσπλασσόμενα.

16 Ψυχρότητα δ' ἐγὼ καὶ θερμότητα ποσέων ἥκιστα τῶν δυναμίων νομίζω δυναστεύειν ἐν τῷ σώματι διὰ τάσδε τὰς αἰτίας· ὃν μὲν ἂν δήπου χρόνον μεμειγμένα αὐτὰ ἑωυτοῖσιν ἅμα τὸ θερμόν τε καὶ ψυχρὸν ἐνέῃ οὐ λυπέει· κρῆσις γὰρ καὶ μετριότης τῷ μὲν θερμῷ γίνεται ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ, τῷ δὲ ψυχρῷ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ [καὶ τἄλλα κατὰ λόγον]. ὅταν δ' ἀποκριθῇ χωρὶς ἑκάτερον, τότε λυπέει. ἐν δὲ δὴ τούτῳ τῷ καιρῷ, ὅταν τὸ ψυχρὸν ἐπιγένηται καί τι λυπήσῃ τὸν ἄνθρωπον, διὰ τάχεος πρῶτον δι' αὐτὸ τοῦτο πάρεστιν τὸ θερμὸν αὐτόθεν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου οὐδεμιῆς βοηθείης οὐδὲ παρασκευῆς δεόμενον, καὶ ταῦτα καὶ ἐν ὑγιαίνουσι τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἀπεργάζεται καὶ κάμνουσιν. τοῦτο μέν, εἴ τις θέλει ὑγιαίνων χειμῶνος διαψῦξαι τὸ σῶμα ἢ λουσάμενος ψυχρῷ ἢ ἄλλῳ τῳ τρόπῳ, ὅσῳ ἂν ἐπὶ πλεῖον αὐτὸ ποιήσῃ, καὶ ἢν γε μὴ παντάπασιν παγῇ τὸ σῶμα, ὅταν εἵματα λάβῃ καὶ ἔλθῃ ἐς τὴν σκέπην, ἔτι μᾶλλον καὶ ἐπὶ πλεῖον θερμαίνεται τὸ σῶμα· τοῦτο δέ, εἰ ἐθέλοι ἐκθερμανθῆναι ἰσχυρῶς ἢ λουτρῷ θερμῷ ἢ πυρὶ πολλῷ, ἐκ δὲ

3 διοίσει M: δεοίσει A: δεήσει A[2] 16 καὶ τἄλλα κατὰ λόγον *secl.* Jones, Festugiére: *om.* M 21 κάμνουσιν: ἐν κάμνουσιν Jones

vitable decir tonterías, o bien refugiarse en alguno de los lugares comunes. Ahora bien, si se da el caso de algo caliente que sea astringente, y de algo caliente e insípido, mientras otra cosa caliente produce perturbaciones digestivas (porque hay muchas y diversas cosas calientes, que poseen muchos y diversos poderes, opuestos entre sí), hará diferencia que se administre lo caliente y astringente o que se administre lo caliente e insípido, o lo que es a la vez frío y astringente —ya que esto existe— o frío e insípido. Pues bien sé que cada una de estas combinaciones producen un efecto totalmente contrario al de las otras, no sólo en el hombre, sino también en el cuero, en la madera y en muchas otras cosas que no son tan sensibles como el hombre. Porque no es lo caliente lo que posee el poder principal, sino lo astringente, lo insípido y las demás cosas que he mencionado, tanto dentro del hombre como fuera de él,[3] sea tras comerlas o beberlas, sea al aplicarlas por afuera como ungüento o esparadrapos.

16. Ahora bien, considero que lo frío y lo caliente son, entre todos los poderes, los que menos prevalecen en el cuerpo, por las siguientes causas. Sin duda, durante el tiempo que están simultáneamente en el cuerpo mezclados entre sí, lo caliente y lo frío no producen dolor. En efecto, lo caliente, al mezclarse, es moderado por lo frío, y lo frío por lo caliente. Cuando, en cambio, uno queda completamente separado del otro, entonces sí se produce dolor. En el tiempo en que lo frío ataca a un hombre y lo hace sufrir, por esto mismo,[1] pronto acude ante todo lo caliente que procede del hombre,[2] sin necesidad de ayuda ni preparación alguna; y estos efectos se producen tanto en hombres sanos como en hombres enfermos. Así, en el caso de que alguien que esté sano quiera refrescar su cuerpo en invierno, sea dándose un baño de agua fría o de algún otro modo, cuanto más intensamente lo haga —y salvo que se le congele el cuerpo por completo—, tanto más —y más que antes— se calentará su cuerpo cuando se ponga su vestimenta y comience a abrigarse. Pero en el caso de que quiera calentarse

τούτου τὸ αὐτὸ εἷμα ἔχων ἐν τῷ αὐτῷ χωρίῳ τὴν διατριβὴν ποιέεσθαι, H 48 ὥσπερ διεψυγμένος, πολὺ φανεῖται καὶ ψυχρότερος καὶ ἄλλως φρικαλεώτερος· ἢ εἰ ῥιπιζόμενός τις ὑπὸ πνίγεος καὶ παρασκευαζόμενος αὐτὸς ἑωυτῷ ψῦχος ἐκ τούτου τοῦ τρόπου διαπαύσαιτο τοῦτο ποιέων, δεκαπλάσιον ἔσται τὸ καῦμα καὶ πνῖγος ἢ τῷ μηδὲν τοιοῦτο ποιέοντι. τὰ δὲ δὴ καὶ πολὺ μέζω· ὅσοι ἂν διὰ χιόνος ἢ ἄλλου ψύχεος βαδίσαντες ῥιγώσωσι διαφερόντως πόδας ἢ χεῖρας ἢ κεφαλήν, οἷα πάσχουσιν ἐς τὴν νύκτα, ὅταν περισταλέωσί τε καὶ ἐν ἀλέῃ γένωνται ὑπὸ καύματος καὶ κνησμοῦ, καὶ ἔστιν οἷσι φλύκταιναι ἀνίστανται ὥσπερ τοῖς ἀπὸ πυρὸς κατακεκαυμένοισι· καὶ οὐ πρότερον τοῦτο πάσχουσιν, πρὶν ἢ θερμανθῶσιν· οὕτως ἑτοίμως ἑκάτερον αὐτῶν ἐπὶ θάτερον παραγίνεται. μυρία δ' ἂν καὶ ἄλλα ἔχοιμι εἰπεῖν. τὰ δὲ κατὰ τοὺς νοσέοντας, οὐχὶ ὅσοις ἂν ῥῖγος γένηται, τούτοισιν ὀξύτατος ὁ πυρετὸς ἐκλάμπει; καὶ οὐχὶ ὅπως ἰσχυρός, ἀλλὰ καὶ παυόμενος δι' ὀλίγου καὶ ἄλλως τὰ πολλὰ ἀσινὴς καί, ὅσον ἂν χρόνον παρῇ, διάθερμος; καὶ διεξιὼν διὰ παντὸς τελευτᾷ ἐς τοὺς πόδας μάλιστα, οὗπερ τὸ ῥῖγος καὶ ἡ ψῦξις νεηνικωτάτη καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐνεχρόνισεν· πάλιν τε ὅταν ἱδρώσῃ τε, καὶ ἀπαλλαγῇ ὁ πυρετός, πολὺ μᾶλλον διέψυξεν, ἢ εἰ μὴ ἔλαβε τὴν ἀρχήν. ᾧ οὖν διὰ τάχεος οὕτω παραγίνεται τὸ ἐναντιώτατόν τε καὶ ἀφελούμενον τὴν δύναμιν ἀπὸ ταὐτομάτου, τί ἂν ἀπὸ τούτου μέγα ἢ δεινὸν γένοιτο; ἢ τί δεῖ πολλῆς ἐπὶ τοῦτο βοηθείης;

17 Εἴποι ἄν τις· ἀλλ' οἱ πυρεταίνοντες τοῖσι καύσοισί τε καὶ περιπνευμονίῃσι καὶ ἄλλοισιν ἰσχυροῖσι νοσήμασιν οὐ ταχέως ἐκ τῆς θέρμης ἀπαλλάσσονται, οὐδὲ πάρεστιν ἐνταῦθα ἐπὶ τὸ θερμὸν τὸ ψυχρόν.

2 ἢ εἰ Kühlewein: ἢ AM: εἰ Littré 3 τούτου *ex* τουτέου M, Radt: τοιούτου A τοῦ M: ἂν A 5 τὰ δὲ: τὸ δὲ A: τόδε Jones μέζω: μεῖζον A: μέζον Jones 13 οὐχὶ ὅπως Diels: οὐχὶ οὕτως A: οὐχ οὕτως M ἰσχυρός Koraes: ἰσχυρῶς AM: ἰσχυκώς Cornford 14 καὶ *ante* ὅσον *del.* Kühlewein 21 τοῖσι: ἐν τοῖσι Kühlewein 23 ἐπὶ τὸ θερμὸν τὸ ψυχρόν Kühlewein, Cornford, Radt: τὸ θερμὸν ἐπὶ τὸ ψυχρόν M: ἔτι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν A

fuertemente, sea por medio de un baño caliente o cerca de un gran fuego, y luego de eso se ponga la misma ropa en el mismo lugar en que estaba cuando tenía frío, aparecerá con mucho más frío y tiritando más que en cualquier otro momento. Y si, a raíz del calor sofocante, alguien se abanica para procurarse fresco, en cuanto cesa de hacerlo de ese modo, el bochorno y el calor serán diez veces más sofocantes para él que para quien no haya procedido así.

Y hay casos mucho más claros: aquellos que, tras caminar en medio de la nieve o de alguna otra cosa fría, tienen como congelados especialmente los pies, las manos y la cabeza, cuando se arropan a la noche en un lugar cálido, sufren de ardores y picazones. Incluso a algunos se les forman ampollas, como a los que se han quemado con fuego.

Y no sufren esto antes de calentarse: tan fácilmente se pasa de un estado al otro.[3] Y podría mencionar miles de otros casos. En lo concerniente a los enfermos ¿no es en aquellos que han tenido escalofríos en quienes se enciende la fiebre más aguda? Y si bien es intensa, también cesa pronto; es, además, la mayoría de las veces inofensiva y, durante el tiempo en que está presente, sumamente caliente. Y cuando ha atravesado todo el cuerpo, termina generalmente en los pies, donde el temblor y el enfriamiento han sido más intensos. En cambio, una vez que se ha transpirado y la fiebre desaparecido, se tiene mucho más frío que si no la hubiera cogido en absoluto. Entonces, si a una cosa le sucede tan rápidamente la opuesta, que le quita por sí sola su poder, ¿qué podría resultar de esto que fuera importante o terrible? O ¿qué necesidad hay de mucho auxilio contra ello?

17. Alguien podría objetar: "Pero los que tienen fiebre por padecer fiebres ardientes, pulmonía u otras enfermedades graves, no se desembarazan rápidamente de la calentura, ni acude allí lo

ἐγὼ δέ μοι τοῦτο μέγιστον τεκμήριον ἡγεῦμαι εἶναι, ὅτι οὐ διὰ τὸ θερμὸν ἁπλῶς πυρεταίνουσιν οἱ ἄνθρωποι, οὐδὲ τοῦτο εἴη τὸ αἴτιον τῆς κακώσιος μοῦνον, ἀλλ' ἔστι καὶ πικρὸν καὶ θερμὸν τὸ αὐτὸ καὶ ὀξὺ καὶ θερμὸν καὶ ἁλμυρὸν καὶ θερμὸν καὶ ἄλλα μυρία, καὶ πάλιν γε H 49 ψυχρὸν μετὰ δυναμίων ἑτέρων. τὰ μὲν οὖν λυμαινόμενα ταῦτ' ἐστί, συμπάρεστι δὲ καὶ τὸ θερμὸν ῥώμης μετέχον ὡς ἂν τὸ ἡγεύμενον καὶ παροξυνόμενον καὶ αὐξόμενον ἅμα ἐκείνῳ, δύναμιν δὲ οὐδεμίην πλείω τῆς προσηκούσης.

18 Δῆλα δὲ ταῦτα ὅτι ὧδε ἔχει ἐπὶ τῶνδε τῶν σημείων· πρῶτον μὲν ἔστι τὰ φανερώτατα, ὧν πάντες ἔμπειροι πολλάκις ἤδη ἐσμέν τε καὶ ἐσόμεθα. τοῦτο μὲν γάρ, ὅσοισιν ἂν ἡμέων κόρυζα ἐγγένηται, καὶ ῥεῦμα κινηθῇ διὰ τῶν ῥινῶν, τοῦτο ὡς τὸ πολὺ δριμύτερον τοῦ πρότερον γινομένου τε καὶ ἰόντος ἐκ τῶν ῥινῶν καθ' ἑκάστην ἡμέρην καὶ οἰδέειν μὲν ποιέει τὴν ῥῖνα καὶ συγκαίει θερμήν τε καὶ διάπυρον ἐσχάτως, ἢν δὲ τὴν χεῖρα προσφέρῃς καὶ πλείω χρόνον παρῇ, καὶ ἐξελκοῦται τὸ χωρίον ἄσαρκόν τε καὶ σκληρὸν ἐόν. παύεται δέ πως τό γε καῦμα ἐκ τῆς ῥινός, οὐχ ὅταν τὸ ῥεῦμα γίνηται, καὶ ἡ φλεγμονὴ ᾖ, ἀλλ' ἐπειδὰν παχύτερόν τε καὶ ἧσσον δριμὺ ῥέῃ καὶ πέπον καὶ μεμιγμένον μᾶλλον τοῦ πρότερον γινομένου, τότ' ἤδη καὶ τὸ καῦμα πέπαυται. ἀλλ' οἷσι δὲ ὑπὸ ψύχεος φανερῶς αὐτοῦ μόνου γίνεται μηδενὸς ἄλλου συμπαραγενομένου, πᾶσι δὲ ἡ αὐτὴ ἀπαλλαγή, ἐκ μὲν τῆς ψύξιος διαθερμανθῆναι, ἐκ δὲ τοῦ καύματος διαψυχθῆναι, καὶ ταῦτα ταχέως παραγίνεται καὶ πέψιος οὐδεμιῆς προσδεῖται, τά τε ἄλλα πάντα, ὅσα διὰ χυμῶν δριμύτητας καὶ ἀκρησίας, φημὶ ἔγωγε γίνεσθαι τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἀποκαθίστασθαι πεφθέντα καὶ κρηθέντα.

2 μετέχον ὡς ἂν MSS.: μὲν ἔχον ὅσον Reinhold 6 ἔστι *vulg. cod.*, Littré: ἔπι τὰ Kühlewein: ἐπὶ τὰ AM φανερώτατα M: φανερώτερα A 11 ἢν δὲ MSS.: ἢν δὴ Koraes 15 τοῦ πρότερον γινομένου Koraes: τὸ πρότερον γινομένῳ A: τῷ πρότερον γινομένῳ MA[2] 16 ἀλλ' οἷσι Littré: ἄλλοισι MSS. δὲ *del.* Kühlewein

frío contra lo calente." Pero tengo para mí que ésta es la mayor prueba de que los hombres no se afiebran exclusivamente por lo caliente, y que éste no es la única causa del mal, sino que también la misma cosa es a la vez amarga y caliente, o ácida y caliente, o salada y caliente, y mil otras combinaciones; y lo mismo el frío con diversos poderes. Ahora bien, estos poderes son los que causan el perjuicio; lo caliente también está presente junto a ellos, participando en la fuerza de los predominante, irritando y creciendo al mismo tiempo que aquél, pero sin mayor poder que el que le corresponde.

18. Que esto es así, resulta claro sobre la base de los indicios siguientes. En primer lugar están las cosas más evidentes, que todos a menudo experimentamos y seguiremos experimentando. Así, cuando algunos de nosotros han cogido un catarro nasal y les fluye de las narices una descarga mucosa, ésta es, la mayoría de las veces, más acre que la que se producía anteriormente y fluía a diario de las narices; hace hincharse a la nariz e inflamarse con un calor extremadamente ardiente. Y si uno pone la mano encima de ella, y el catarro sigue presente mucho tiempo, la zona se ulcera, aunque tenga poca carne y sea dura. Ahora bien, de algún modo el ardor de la nariz cesa, no cuando la descarga se produce y hay inflamación, sino cuando fluye más espesa, menos acre, más cocida y mezclada que antes: es entonces cuando cesa el ardor. Pero en aquellos casos en que es manifiestamente sólo a raíz del frío que se produce, sin ninguna otra concomitancia, en todos esos casos se produce del mismo modo la supresión del frío al calentarse, la del ardor al enfriarse. Y estas cosas se suceden rápidamente, sin necesidad de cocción alguna. En cuanto a todos los demás casos en que hay acritud y pureza en los humores, afirmo que suceden del mismo modo, y que el restablecimiento se produce cuando ha habido cocción y mezcla.[1]

19 Ὅσα τε αὖ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τρέπεται τῶν ῥευμάτων, ὡς ἰσχυρὰ καὶ παντοίας δριμύτητας ἔχοντα ἑλκοῖ μὲν βλέφαρα, κατεσθίει δὲ ἐνίων γνάθους τε καὶ τὰ ὑπὸ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν, ἐφ' ὅ τι ἂν ἐπιρρυῇ, ῥήγνυσι δὲ καὶ διεσθίει τὸν ἀμφὶ τὴν ὄψιν χιτῶνα, ὀδύναι δὲ καὶ καῦμα καὶ φλογμὸς ἔσχατος κατέχει μέχρι τίνος; μέχρι ἂν τὰ ῥεύματα πεφθῇ καὶ γένηται παχύτερα, καὶ λήμη ἀπ' αὐτῶν ᾖ. | τὸ δὲ
H 50 πεφθῆναι γίνεται ἐκ τοῦ μιχθῆναι καὶ κρηθῆναι ἀλλήλοισι καὶ συνεψηθῆναι. τοῦτο δέ, ὅσα ἐς τὴν φάρυγγα, ἀφ' ὧν βράγχοι γίνονται καὶ συνάγχαι, ἐρυσιπέλατά τε καὶ περοπνευμονίαι, πάντα ταῦτα τὸ μὲν πρῶτον ἁλμυρά τε καὶ ὑγρὰ καὶ δριμέα ἀφίει, καὶ ἐν τοῖσι τοιούτοισιν ἔρρωται τὰ νοσήματα· ὅταν δὲ παχύτερα καὶ πεπαίτερα γένηται καὶ πάσης δριμύτητος ἀπηλλαγμένα, τότε ἤδη καὶ οἱ πυρετοὶ παύονται καὶ τἆλλα τὰ λυπέοντα τὸν ἄνθρωπον. δεῖ δὲ δήπου ταῦτα αἴτια ἑκάστου ἡγεῖσθαι εἶναι, ὧν παρεόντων μὲν τοιουτότροπον γίνεσθαι ἀνάγκη, μεταβαλλόντων δὲ ἐς ἄλλην κρῆσιν παύεσθαι. ὁκόσαν οὖν ἀπ' αὐτῆς τῆς θέρμης εἰλικρινέος ἢ ψύξιος γίνεται καὶ μὴ μετέχει ἄλλης δυνάμιος μηδεμιῆς, οὕτω παύοιτο ἄν, ὅταν μεταβάλλῃ ἐκ τοῦ θερμοῦ ἐς τὸ ψυχρὸν καὶ ἐκ τοῦ ψυχροῦ ἐς τὸ θερμόν, μεταβάλλει δέ, ὅνπερ προείρηταί μοι τρόπον. ἔτι τοίνυν τἆλλα, ὅσα κακοπαθέει ὁ ἄνθρωπος, πάντα ἀπὸ δυναμίων γίνεται. τοῦτο μὲν γάρ, ὅταν πικρότης τις ἀποχυθῇ, ἣν δὴ χολὴν ξανθὴν καλέομεν, οἷαι ἆσαι καὶ καύματα καὶ ἀδυναμίαι κατέχουσιν, ἀπαλλασσόμενοι δὲ τούτου, ἐνίοτε καὶ καθαιρόμενοι ἢ αὐτόματοι ἢ ὑπὸ φαρμάκου, ἢν ἐν καιρῷ τι αὐτῶν γίνηται, φανερῶς καὶ τῶν πόνων καὶ τῆς θέρμης ἀπαλλάσσονται· ὅσον δ' ἂν χρόνον ταῦτα μετέωρα ᾖ καὶ ἄπεπτα καὶ ἄκρητα, μηχανὴ οὐδεμίη οὔτε τῶν πόνων παύσασθαι οὔτε τῶν πυρετῶν. καὶ ὅσοισι δὲ ὀξύτητες προσ-

26 μέχρι τίνος; Gomperz: μέχρι τινός MSS. 9 κρῆσιν M[2]: κρίσιν AM

19. A su vez, en cuanto aquellas descargas mucosas, que contienen fuertes acritudes y de índole diversa, se vuelcan sobre los ojos, hieren los párpados, carcomen en algunos casos las mejillas y las zonas bajo los ojos donde hayan fluido, y queman y carcomen la membrana que cubre la pupila. Pero los dolores, el ardor y la intensa inflamación ¿hasta qué momento prevalecen?: hasta que las descargas son cocidas y se vuelven más espesas, y que de ellas se forman legañas. En cuanto a la cocción, resulta de haber sido mezclados y atemperados entre sí, así como hervidos en conjunto, los componentes de las descargas.[1] Y en el caso en que las descargas llegan a la garganta, se producen ronqueras, anginas, erisipela y pulmonía; y en todas estas enfermedades primeramente se emiten flujos salados y acres, y en tal caso las enfermedades empeoran. Pero cuando las descargas se vuelven más espesas y más cocidas y libres de toda acritud, entonces cesan ya la fiebre y todos los otros males que provocaban dolor al hombre. Sin duda, pues, debemos tener por causas de cada enfermedad a aquelas cosas que, al estar presentes, generan necesariamente un mal de determinada índole, pero que, al transformarse en una mezcla distinta, el mal cesa.[2] Por consiguiente, todo lo que resulte del puro calor o del puro frío, sin participación de ningún otro poder, ha de cesar con la transformación de lo caliente en lo frío o de lo frío en lo caliente, transformación que se produce del modo en que he indicado antes. Pero en lo demás, todos aquellos males que padece el hombre provienen de otros poderes.[3]

En efecto, en el caso de que ha sido expelida esa cosa amarilla que llamamos 'bilis amarilla',[4] ¡qué náuseas, ardor y debilidad prevalecen! Mas cuando los pacientes se liberan de ella, a veces purgándose espontáneamente[5] o por acción de un remedio, si esto sucede en su oportunidad, es claro que se desembarazan tanto de los sufrimientos como del calor. Pero durante el tiempo en que esos fluidos no están asentados, cocidos ni mezclados, por ningún artificio cesarán los sufrimientos y la fiebre. Y aquellos que son atacados por

ἵστανται δριμεῖαί τε καὶ ἰώδεες, οἷαι λύσσαι καὶ δήξιες σπλάγνων καὶ θώρηκος καὶ ἀπορίη, οὐ παύεταί τι τούτων πρότερον, πρὶν ἢ ἀποκαθαρθῇ τε καὶ καταστορεσθῇ καὶ μιχθῇ τοῖσιν ἄλλοισιν. πέσσεσθαι δὲ καὶ μεταβάλλειν καὶ λεπτύνεσθαί τε καὶ παχύνεσθαι ἐς χυμῶν εἶδος δι' ἄλλων εἰδέων καὶ παντοίων, δι' ὃ καὶ κρίσιες καὶ ἀριθμοὶ τῶν χρόνων ἐν τοῖσι τοιούτοισι μέγα δύνανται, πάντων δὴ τούτων ἥκιστα προσήκει θερμῷ ἢ ψυχρῷ πάσχειν· οὔτε γὰρ ἂν τοῦτό γε σαπείη οὔτε παχυνθείη. τί γὰρ αὐτὸ φήσομεν εἶναι; κρῆσις αὐτῶν ἄλλην πρὸς
H 51 ἄλληλα ἔχουσα δύναμιν, ἐπεί γε ἄλλῳ οὐδενὶ τὸ θερμὸν μιχθὲν, παύσεται τῆς θέρμης ἢ τῷ ψυχρῷ, οὐδέ γε τὸ ψυχρὸν ἢ τῷ θερμῷ; τὰ δὲ ἄλλα πάντα τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον, ὅσῳ ἂν πλείοσι μίσγηται τοσούτῳ ἠπιώτερα καὶ βελτίω. πάντων δὲ ἄριστα διάκειται ὁ ἄνθρωπος, ὅταν πᾶν πέσσῃ τε καὶ ἐν ἡσυχίῃ ᾖ μηδεμίην δύναμιν ἰδίην ἀποδεικνύμενον, περὶ μὲν οὖν τούτων ἱκανῶς μοι ἡγεῦμαι ἐπιδεδεῖχθαι.

20 Λέγουσι δέ τινες ἰητροὶ καὶ σοφισταί, ὡς οὐκ εἴη δυνατὸν ἰητρικὴν εἰδέναι, ὅστις μὴ οἶδεν, ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους, τείνει τε αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλέης ἢ ἄλλοι, οἳ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς, ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον, καὶ ὁπόθεν συνεπάγη. ἐγὼ δὲ τοῦτο μέν, ὅσα τινὶ εἴρηται ἢ σοφιστῇ ἢ

22 παύεταί τι V: παύεταί τε M: παύεται A τούτων: τουτέων L: τουτέου M: τούτου A 28 φήσομεν Heiberg: φήσωμεν A²: φαίημεν M: φίσωμεν A εἶναι; A: εἶναι M κρῆσις M: κρήσιας A: κρίσιας A² ἄλλην A: ἐστι πλὴν M: ἀπλῆν *coni.* Cornford 1 ἔχουσα M: ἐχούσας A: ἐχόντων *coni.* Cornford 5 *post* ὅταν *add.* πᾶν Kühlewein πέσσῃ τε *e corr.* M²: πέσσηται M: πέσσει τε A²: παύῃ τε A 7 δυνατὸν MSS.: δυνατὸς Kühlewein 11-12 ἐξ ἀρχῆς . . . συνεπάγη: *del.* Reinhold *sed post* ἄνθρωπος (8) *add.* καὶ ὅπως . . . συνεπάγη ἐξ ἀρχῆς

ácidos acres o picantes, ¡qué furioso aguijoneamiento de intestinos y del tórax, y qué desazón! Y esto no cesa antes de que la acidez ha sido expurgada, atenuada y mezclada con los otros humores. Pero el cocerse, transformarse, aligerarse y espesarse como especie de humores a través de otras formas de índole variada —por lo cual crisis y períodos tienen gran poder en tales casos— son todos procesos que en lo más mínimo corresponde que le suceda a lo caliente o a lo frío, ya que éstos no podrían fermentarse ni espesarse. ¿Qué podemos decir al respecto? Que hay combinaciones de ellos, que actúan de un modo diferente según la relación recíproca, [6] puesto que el calor no cesará de ser caliente mientras esté mezclado con alguna cosa distinta al frío, ni el frío cesará de serlo en la mezcla con algo distinto del calor. Todas las demás cosas que pertenecen al hombre son tanto más suaves y mejores cuanto más se mezclan. Y el hombre se halla en la mejor condición posible cuando todo está en cocción y en reposo, sin mostrar ningún poder particular. Considero que he expuesto suficientemente lo relativo a estos asuntos.

20. Sin embargo, algunos médicos y filósofos [1] afirman que no sería posible que entendiera medicina aquel que no supiese qué es el hombre, y que es necesario que esto sea aprendido por aquel que se proponga tratar correctamente a los hombres. Pero su teoría corresponde a la filosofía, como en el caso de Empédocles y otros que han escrito sobre la naturaleza, [2] describiendo lo que es el hombre desde su comienzo, cómo se engendró originalmente y de dónde se estructuró.[3] En lo que a mí toca, considero que cuanto ha sido dicho

ἰητρῷ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἧσσον νομίζω τῇ ἰητρικῇ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῇ γραφικῇ, νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι σαφὲς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς, τοῦτο δὲ οἷόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτήν τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν περιλάβῃ, μέχρι δὲ τούτου πολλοῦ μοι δοκέει δεῖν, λέγω δὲ ταύτην τὴν ἱστορίην, εἰδέναι, ἄνθρωπος τί ἐστιν καὶ δι' οἵας αἰτίας γίνεται, καὶ τἆλλα ἀκριβέως· ἐπεὶ τοῦτό γέ μοι δοκέει ἀναγκαῖον εἶναι ἰητρῷ περὶ φύσιος εἰδέναι καὶ πάνυ σπουδάσαι, ὡς εἴσεται, εἴπερ τι μέλλει τῶν δεόντων ποιήσειν, ὅ τί τέ ἐστιν ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα καὶ ὅ τι πρὸς τὰ ἄλλα ἐπιτηδεύματα, καὶ ὅ τι ἀφ' ἑκάστου ἑκάστῳ συμβήσεται, καὶ μὴ ἁπλῶς οὕτως· πονηρόν ἐστιν βρῶμα τυρός· πόνον γὰρ παρέχει τῷ πληρωθέντι αὐτοῦ· ἀλλὰ τίνα τε πόνον καὶ διὰ τί καὶ τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντων ἀνεπιτήδειον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλα πολλὰ βρώματα καὶ πόματα πονηρά, ἃ διατίθησι τὸν ἄνθρωπον οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον.
H 52 οὕτως οὖν μοι ἔστω, οἷον· οἶνος ἄκρητος πολλὸς ποθεὶς διατίθησί πως τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντες ἂν οἱ εἰδότες τοῦτο γνοίησαν, ὅτι αὕτη ἡ δύναμις οἴνου, καὶ αὐτός ἐστιν αἴτιος, καὶ οἷσί γε τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦτο δύναται μάλιστα, οἴδαμεν. τοιαύτην δὴ βούλομαι ἀληθείην καὶ περὶ τῶν ἄλλων φανῆναι. τυρὸς γάρ, ἐπειδὴ τούτῳ σημείῳ ἐχρησάμην, οὐ πάντας ἀνθρώπους ὁμοίως λυμαίνεται, ἀλλ' εἰσίν, οἵτινες αὐτοῦ πληρεύμενοι οὐδ' ὁτιοῦν βλάπτονται, ἀλλὰ καὶ ἰσχύν, οἷσιν ἂν συμφέρῃ θαυμασίως παρέχεται, εἰσὶ δ', οἳ χαλεπῶς ἀπαλλάσσουσιν. διαφέρουσιν οὖν τούτων αἱ φύσιες, διαφέρουσιν δὲ κατὰ τοῦτο, ὅπερ ἐν τῷ σώματι ἔνεστι πολέμιον τυρῷ καὶ ὑπὸ τούτου ἐγείρεταί τε καὶ κινέεται· οἷσιν ὁ τοιοῦτος χυμὸς τυγχάνει πλείων ἐνεὼν καὶ μᾶλλον ἐνδυναστεύων ἐν τῷ σώματι, τούτους μᾶλλον κακοπαθέειν εἰκός· εἰ δὲ

17 ταύτην τὴν ἱστορίην, εἰδέναι: τὴν ἱστορίην ταύτην, εἰδέναι *Mς*: ταύτην τὴν ἱστορίην εἶναι A 2 ὅτι αὕτη ἡ M: ὅτι αὕτη A: ὅτι τοιαύτη Jones 3 καὶ αὐτός ἐστιν αἴτιος M: καὶ αὐτὸς αἴτιος A: καὶ οὐκ αὐτὸς αἴτιος Jones

o escrito por un filósofo o médico [4] sobre la naturaleza concierne menos al arte de la medicina que al de la pintura. [5] También estimo que, para conocer algo sobre la naturaleza, no se puede partir de ninguna otra fuente que de la medicina; y este conocimiento puede ser adquirido una vez que se haya abarcado correctamente la medicina misma en su totalidad (y hasta ese momento, me parece, falta mucho). Me refiero a la adquisición del saber con precisión qué es el hombre, por qué causas se genera, etcétera. [6] Porque es necesario, en mi opinión, que un médico sepa sobre la naturaleza —y se esfuerce mucho por saberlo, si va a cumplir con su deber— al menos esto: qué es el hombre en relación con lo que come, con lo que bebe y con sus hábitos en general, y qué produce cada cosa en cada hombre. Y no pensar, simplemente, "el queso es un alimento dañino, pues provoca sufrimiento al que lo ha comido hasta saciarse", sino reflexionar qué sufrimientos provoca el queso, por qué y a qué parte del hombre resulta inconveniente. [8]

Hay, en efecto, muchos otros comestibles y bebidas dañinas, que no actúan sobre el hombre del mismo modo. Sea el caso, por ejemplo, de que el vino puro y bebido en abundancia actúa de una cierta manera sobre el hombre. (Todos los conocedores de esto se darán cuenta de que éste es el poder del vino, y que el vino mismo es la causa.) [9] Y sabemos en cuáles partes del hombre actúa más este poder. Quiero que esta verdad se torne patente también en los otros casos. En efecto, el queso —puesto que ya he recurrido a este ejemplo— no perjudica a todos los hombres del mismo modo. Algunos que lo comen hasta saciarse no son perjudicados; incluso procura fuerza, sorprendentemente, a aquellos a los que les conviene. Hay otros, en cambio, que lo digieren con dificultad. Las constituciones de unos y otros difieren, y difieren en cuanto en el cuerpo de unos hay algo hostil al queso, [10] excitado y movido por éste. Aquellos en quienes existe en abundancia semejante humor en el cuerpo, sufrirán, naturalmente, más. Pero si el queso fuera nocivo para toda

πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἦν κακόν, πάντας ἂν ἐλυμαίνετο. ταῦτα δὲ εἴ τις εἰδείη, οὐκ ἂν πάσχοι τάδε.

21 Ἐν τῇσιν ἀνακομιδῇσι τῇσιν ἐκ τῶν νούσων, ἔτι δὲ καὶ ἐν τῇσι νούσοισι τῇσι μακρῇσι, γίνονται πολλαὶ συνταράξιες, αἱ μὲν ἀπὸ ταὐτομάτου, αἱ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν προσενεχθέντων τῶν τυχόντων. οἶδα δὲ τοὺς πολλοὺς ἰητρούς, ὥσπερ τοὺς ἰδιώτας, ἢν τύχωσι περὶ τὴν ἡμέρην ταύτην τι κεκαινουργηκότες, ἢ λουσάμενοι ἢ περιπατήσαντες ἢ φαγόντες τι ἑτεροῖον, ταῦτα δὲ πάντα βελτίω προσενηνεγμένα ἢ μή, οὐδὲν ἧσσον τὴν αἰτίην τούτων τινὶ ἀνατιθέντας, τὸ μὲν αἴτιον ἀγνοεῦντας, τὸ δὲ συμφορώτατον, ἢν οὕτω τύχῃ, ἀφαιροῦντας. δεῖ δὲ οὔ, ἀλλ' εἰδέναι, τί λουτρὸν ἀκαίρως προσγενόμενον ἐργάσεται ἢ τί κόπος· οὐδέποτε γὰρ ἡ αὐτὴ κακοπαθίη τούτων οὐδετέρου οὐδέ γε ἀπὸ πληρώσιος οὐδ' ἀπὸ βρώματος τοίου ἢ τοίου. ὅστις οὖν ταῦτα μὴ εἴσεται ὡς ἕκαστα ἔχει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, οὔτε γινώσκειν τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν δυνήσεται οὔτε χρέεσθαι ὀρθῶς.

H 53 22 Δεῖν δέ μοι δοκέει καὶ ταῦτα εἰδέναι, ὅσα τῷ ἀνθρώπῳ παθήματα απο δυναμίων γίνεται, καὶ ὅσα ἀπὸ σχημάτων. λέγω δέ τι τοιοῦτον, δύναμιν μὲν εἶναι τῶν χυμῶν τὰς ἀκρότητάς τε καὶ ἰσχύν, σχήματα δὲ λέγω, ὅσα ἔνεστιν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· τὰ μὲν κοῖλά τε καὶ ἐξ εὐρέος ἐς στενὸν ἐστὶ συνηγμένα, τὰ δὲ καὶ ἐκπεπταμένα, τὰ δὲ στερεά τε καὶ στρογγύλα, τὰ δὲ πλατέα τε καὶ ἐπικρεμάμενα, τὰ δὲ διατεταμένα, τὰ δὲ μακρά, τὰ δὲ πυκνά, τὰ δὲ μανά τε καὶ τεθηλότα, τὰ δὲ σπογγοειδέα τε καὶ ἀραιά. τοῦτο μὲν οὖν ἑλκύσαι ἐφ' ἑωυτὸ καὶ ἐπισπάσασθαι ὑγρότητα ἐκ τοῦ ἄλλου σώματος πότερον τὰ κοῖλά τε καὶ ἐκπεπταμένα ἢ τὰ στερεά τε καὶ στρογγύλα ἢ τὰ κοῖλά τε καὶ ἐς στενὸν ἐξ εὐρέος συνηγμένα δύναιτο ἂν μάλιστα; οἶμαι μὲν τὰ τοιαῦτα, τὰ ἐς στενὸν συνηγμένα ἐκ κοίλου τε καὶ εὐρέος. καταμανθάνειν

13 ἐλυμαίνετο M: ἐλυμήνατο A 14-15 πάσχοι τάδε. Ἐν Gomperz, Jones: πάσχοι. Τὰ δ' ἐν MSS 4 τὰ μὲν M: γὰρ *add.* A 5 ἐστί συνηγμένα M: συνενηγμένα A

la constitución humana, haría daño a todos los hombres. Y a quien lo supiera, no le sucederían las cosas consiguientes.[11]

21. En la convalescencia de enfermedades, incluso en enfermedades prolongadas, se producen muchas perturbaciones; en algunos casos espontáneamente, en otros a raíz de lo que circunstancialmente se ha ingerido.[1] Y bien sé que muchos médicos, al igual que los profanos, si se da el caso de que —alrededor del mismo día en que se ha producido la perturbación— los pacientes hayan hecho algo nuevo,[2] sea haberse bañado o bien haber paseado o comido algo distinto, aun cuando hubiese resultado mejor hacer estas cosas que no hacerlas, no dejan por eso de atribuir a alguna de ellas la causa de aquellas perturbaciones. Y al ignorar la causa, suprimen lo que es acaso más benéfico. No se debe actuar así, sino saber qué resultados producirá un baño o una fatiga a destiempo. Pues el malestar derivado de una de estas cosas nunca es el mismo, como tampoco el debido al estar repleto, o a tal o cual alimento. Por consiguiente, aquel que ignore cómo afecta cada una de estas cosas al hombre, no podrá conocer lo que se produce a raíz de ellas, ni sabrá manejarlo correctamente.

22. Creo que se debe conocer cuáles afecciones se generan en el hombre a partir de poderes y cuáles a partir de conformaciones.[1] Por 'poder' entiendo la extrema intensidad y fuerza de los humores,[2] y con 'conformaciones' me refiero a aquellas cosas que se hallan en el hombre y que son huecas algunas y a veces reduciendo su ancho, pero a veces bien abiertas; otras, duras y redondas, o amplias y suspendidas, o bien extendidas o largas o compactas, o tanto laxas como infladas o esponjosas y porosas. Pues bien ¿cuáles de estas conformaciones serían más aptas para succionar la humedad del resto del cuerpo y atraerla hacia sí: las huecas y bien abiertas, las duras y redondas o las huecas que reducen su ancho?[3] Pienso que estas últimas, a saber, las que, a partir de una cavidad ancha, se reducen a una angosta. Esto debe ser comprendido a partir de lo externo, que es visible.[4]

δὲ δεῖ ταῦτα ἔξωθεν ἐκ τῶν φανερῶν. τοῦτο μὲν γὰρ τῷ στόματι κεχηνὼς ὑγρὸν οὐδὲν ἀνασπάσεις, προμυλλήνας δὲ καὶ συστείλας πιέσας τε τὰ χείλεα καὶ ἔπειτεν αὐλὸν προσθέμενος ῥηϊδίως ἀνασπάσαις ἄν, ὅ τι ἐθέλοις. τοῦτο δὲ αἱ σικύαι προσβαλλόμεναι ἐξ εὐρέος εἰς στενότερον συνηγμέναι πρὸς τοῦτο τετεχνήαται πρὸς τὸ ἕλκειν ἐκ τῆς σαρκὸς καὶ ἐπισπᾶσθαι, ἄλλα τε πολλὰ τοιουτότροπα. τῶν δὲ ἔσω φύσει τοῦ ἀνθρώπου σχῆμα τοιοῦτον κύστις τε καὶ κεφαλὴ καὶ ὑστέραι γυναιξίν, καὶ φανερῶς ταῦτα μάλιστα ἕλκει καὶ πλήρεά ἐστιν ἐπάκτου ὑγρότητος αἰεί. τὰ δὲ κοῖλα καὶ ἐκπεπταμένα ἐπεισρυεῖσαν μὲν ἂν ὑγρότητα μάλιστα δέξαιτο πάντων, ἐπισπάσαιτο δ' ἂν οὐχ ὁμοίως. τὰ δέ γε στερεὰ καὶ στρογγύλα οὔτ' ἂν ἐπισπάσαιτο οὔτ' ἂν ἐπισρυεῖσαν δέξαιτο· περιολισθάνοι τε γὰρ ἂν καὶ οὐκ ἔχοι ἕδρην, ἐφ' ἧς μένοι. τὰ δὲ σπογγοειδέα τε καὶ ἀραιά, οἷον σπλήν τε καὶ πνεύμων καὶ μαζοί, τὰ προσκαθεζόμενα μάλιστα ἀναπίνοι, καὶ σκληρυνθείη ἂν καὶ αὐξηθείη ὑγρότητος προσγενομένης ταῦτα μάλιστα· οὐδὲ γὰρ ἄν, ὥσπερ ἐν
H 54 κοιλίῃ ἐν ᾗ τὸ ὑγρόν, ἔξω τε περιέχοι αὐτὴ ἡ κοιλίη και ἐξαγγίζοιτο ἂν καθ' ἑκάστην ἡμέρην, ἀλλ' ὅταν πίῃ καὶ δέξηται αὐτὸ ἐς ἑωυτὸ τὸ ὑγρόν, τὰ κενὰ καὶ ἀραιὰ ἐπληρώθη, καὶ τὰ σμικρὰ πάντῃ, καὶ ἀντὶ μαλθακοῦ τε καὶ ἀραιοῦ σκληρός τε καὶ πυκνὸς ἐγένετο καὶ οὔτ' ἐκπέσσει οὔτ' ἀφίησιν· ταῦτα δὲ πάσχει διὰ τὴν φύσιν τοῦ σχήματος. ὅσα δὲ φῦσάν τε καὶ ἀνειλήματα ἀπεργάζονται ἐν τῷ σώματι, προσήκει ἐν μὲν τοῖσι κοίλοισι καὶ εὐρυχώροιν, οἷον κοιλίῃ τε καὶ θώρηκι, ψόφον τε καὶ πάταγον ἐμποιέειν· ὅ τι γὰρ ἂν μὴ ἀποπληρωθῇ οὕτως, ὥστε στῆναι, ἀλλ' ἔχῃ μεταβολάς τε καὶ κινήσιας, ἀνάγκη ὑπ' αὐτῶν ψόφον

14 ἀνασπάσεις FK: ἀνασπάσαις A 15 ἔπειτεν Kühlewein: ἐπί τε A: ἔτι τε M 17 τετεχνήαται: τεχνήατε M: τετεχνημέναι A: τετέχνηνται Kühlewein: 19 ὑστέραι: ὑστέρα A: ὑστέρη Jones 27 ὥσπερ ἐν A: ὥσπερ ἦν ἐν M 1 περιέχοι Heiberg: περιέχει M: περιέχῃ A καὶ *post* κοιλίῃ MSS.: *del.* Kühlewein ἐξαγγίζοιτ' M: ἐξαλίζοιτ' Littré *coll.* Galeno (XIX 98) 8 ἀποπληρωθῇ A[2]: ἀποπληρωθεῖ A: ἀποπληρώσῃ M

Para dar un caso: con la boca completamente abierta no aspirarás ningún líquido; pero si avanzas los labios y contraes la boca, colocando luego un tubo entre los labios, fácilmente beberás lo que quieras. Otro caso: las ventosas que se aplican en la espalda,[5] y cuya cavidad ancha se angosta en la abertura,[6] han sido elaboradas por el arte con miras a chupar y extraer de la carne la humedad. Y así muchas otras cosas por el estilo. En lo que hace al interior de la constitución humana, vemos una conformación de tal índole en la vejiga, en la cabeza, y en el útero en las mujeres; y estas partes son las que manifiestamente atraen con mayor fuerza la humedad externa y están siempre colmadas de ésta. Las conformaciones huecas y bien abiertas son, entre todas, las que mejor reciben un líquido que fluya sobre ellas, mas no lo succionarían similarmente; las duras y redondas, en cambio, ni succionarían un líquido ni recibirían uno que fluyera sobre ellas, ya que éste se deslizaría en derredor, sin hallar un lugar donde permanecer. Las esponjosas y porosas, como el bazo, el pulmón y los pechos, son las más aptas para chupar los líquidos que se asienten junto a ellas, y las que se ven tanto más endurecidas y aumentadas cuanto más se les aproxima el líquido. En efecto, no sucede como con el vientre, que, cuando halla un líquido, lo rodea por afuera y lo evacúa diariamente; antes bien, cuando una de estas conformaciones ha chupado el líquido y lo ha admitido dentro de sí misma, las cavidades porosas se llenan —incluso las en todo sentido más pequeñas—, y la conformación, de blanda y porosa, se convierte en dura y compacta, y entonces ni digiere ni descarga. Le pasan estas cosas a raíz de la naturaleza de la conformación.[7] Y todo lo que provoca en el cuerpo gases y cólicos flatulentos produce, en las conformaciones huecas y de ancho espacio —como el vientre y el tórax—,[8] ruidos y resonancias. En efecto, cuando la conformación no está totalmente colmada por la flatulencia —de modo que ésta se estacione—, sino que hay cambios de posición y movimiento del gas, es for-

καὶ καταφανέας κινήσιας γίνεσθαι. ὅσα δὲ σαρκώδεα τε καὶ μαλθακά, ἐν τοῖσι τοιούτοισι νάρκη τε καὶ πληρώματα, οἷα ἐν τοῖσιν ἀποφραγεῖσι, γίνεται, ὅταν δ' ἐγκυρήσῃ πλατεῖ τε καὶ ἀντικειμένῳ καὶ πρὸς αὐτὸ ἀντιπέσῃ, καὶ φύσει τοῦτο τύχῃ ἐὸν μήτε ἰσχυρόν, ὥστε δύνασθαι ἀνέχεσθαι τὴν βίην καὶ μηδὲν κακὸν παθεῖν, μήτε μαλθακόν τε καὶ ἀραιόν, ὥστ' ἐκδέξασθαί τε καὶ ὑπεῖξαι, ἁπαλὸν δὲ καὶ τεθηλὸς καὶ ἔναιμον καὶ πυκνόν, οἷον ἧπαρ, διὰ μὲν πυκνότητα καὶ πλατύτητα ἀνθέστηκέ τε καὶ οὐχ ὑπείκει, φῦσα δ' ἐπιχεομένη αὔξεταί τε καὶ ἰσχυροτέρη γίνεται καὶ ὁρμᾷ μάλιστα πρὸς τὸ ἀντιπαῖον, διὰ δὲ τὴν ἁπαλότητα καὶ τὴν ἐναιμότητα οὐ δύναται ἄνευ πόνων εἶναι, καὶ διὰ ταύτας τὰς προφάσιας ὀδύναι τε ὀξύταται καὶ πυκνόταται πρὸς τοῦτο τὸ χωρίον γίνονται ἐμπυήματά τε καὶ φύματα πλεῖστα, γίνεται δὲ καὶ ὑπὸ φρένας ἰσχυρῶς, ἧσσον δὲ πολλόν· διάτασις μὲν γὰρ φρενῶν πλατείη καὶ ἀντικειμένη, φύσις δὲ νευρωδεστέρη τε καὶ ἰσχυροτέρη, δι' ὃ ἧσσον ἐπώδυνά ἐστιν, γίνεται δὲ καὶ περὶ ταῦτα καὶ πόνοι καὶ φύματα.

23 Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα καὶ ἔσω καὶ ἔξω τοῦ σώματος εἴδεα σχημάτων, ἃ μεγάλα ἀλλήλων διαφέρει πρὸς τὰ παθήματα καὶ νοσέοντι
H 55 καὶ ὑγιαίνοντι, οἷον κεφαλαὶ σμικραὶ ἢ μεγάλαι, τράχηλοι λεπτοὶ ἢ παχέες, μακροὶ ἢ βραχέες, κοιλίαι μακραὶ ἢ στρογγύλαι, θώρηκος πλευρέων πλατύτητες ἢ στενότητες, ἄλλα μυρία, ἃ δεῖ πάντα εἰδέναι ᾗ διαφέρει, ὅπως τὰ αἴτια ἑκάστων εἰδὼς ὀρθῶς φυλάσσηται.

δυναμίων χυμῶν, αὐτῶν τε ἕκαστος ὅ τι δύναται ποιέειν τὸν ἄνθρωπον, ἐσκέφθαι, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, καὶ τὴν συγγένειαν ὡς ἔχουσι

11 ἀποφραγεῖσι Koraes: ἀποσφαγίσι A: ἀποσφαγεῖσι M: ἀποπληγεῖσι Littré 12 τε καὶ: τινι Kühlewein 17 ἐπιχεομένη A: ἐπιδεχομένη M: ἐπισχομένη Reinhold: ὑποδεχομένη Littré 26 ἃ: *om.* M: *secl.* Heiberg 2 πλευρῶν A: καὶ πλευρέων Littré

zoso que, a raíz de estos cambios, se produzca entumecimiento y obstrucciones, como en los casos del bloqueamiento. Cuando la flatulencia encuentra una conformación ancha y resistente y choca con ella —y sucede que ésta no es, por naturaleza, fuerte como para poder soportar la violencia del choque sin sufrir daño, ni blanda o porosa como para recibirla o hacerle lugar, sino que es tierna, inflada, cargada de sangre y compacta, como el hígado —a causa de su compacta textura y de su ancho—, ésta resiste y no cede el lugar. Entonces la flatulencia que ha afluido aumenta, adquiere más fuerza y arremete con todo vigor contra lo que resiste. Y a causa de ser tierno y de estar cargado de sangre, el hígado no puede dejar de sufrir; y por tales motivos se producen en esta zona los dolores más agudos y más frecuentes, así como, la mayoría de las veces, abscesos y tumores. Porque el diafragma es ancho y resistente y su naturaleza más musculosa y fuerte, por lo cual es menos dolorosa; con todo, también allí se producen dolores y tumores.

23. Hay muchas otras clases de conformaciones en el interior y exterior del cuerpo,[1] que difieren grandemente entre sí en cuanto a lo que afectan al hombre enfermo y al sano: por ejemplo, si una cabeza es pequeña o grande, si un cuello es delgado o grueso, largo o corto, si un vientre es grande o redondo, la anchura o estrechez del tórax y costados, y mil otras cosas. Es necesario saber en qué difieren todas ellas, de modo tal que, conociendo correctamente la cuasa de cada afección, se tomen precauciones.

24. Debe hacerse el examen sobre los poderes de los humores, como ya ha sido dicho:[1] qué puede producir cada uno de ellos en el hombre y qué afinidad poseen unos con otros. Lo que

πρὸς ἀλλήλους. λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον· εἰ γλυκὺς χυμὸς ἐὼν μεταβάλλοι ἐς ἄλλο εἶδος, μὴ ἀπὸ συγκρήσιος, ἀλ ἀ αὐτὸς ἐξιστάμενος, ποῖός τις ἂν πρῶτος γένοιτο, πικρὸς ἢ ἁλμυρὸς ἢ στρυφνὸς ἢ ὀξύς; οἶμαι μέν, ὀξύς. ὁ ἄρα ὀξὺς χυμὸς ἂν ἐπιτήδειος προσφορῶν ἂν τῶν λοιπῶν εἴη μάλιστα, εἴπερ ὁ γλυκύς γε πάντων ἐπιτηδειότατος. οὕτως εἴ τις δύναιτο ζητέων ἔξωθεν ἐπιτυγχάνειν, καὶ δύναιτο ἂν πάντων ἐκλέγεσθαι αἰεὶ τὸ βέλτιστον· βέλτιστον δέ ἐστιν αἰεὶ τὸ προσωτάτω τοῦ ἀνεπιτηδείου ἀπέχον.

10 ἂν ἐπιτήδειος M: ἀνεπιτιδιος A, *corr.* A² προσφορῶν Diels: προσφόρων A: προσφέρων M: προσφέρειν Kühlewein 11 ἐπιτηδειότατος A²: ἐπιτιδιότατος A: ἀνεπιτηδειότατος M 13 αἰεὶ Kühlewein: εἰ A

quiero decir es algo de esta índole: si un humor que es dulce se transforma en un humor de otra clase, y no por combinación, sino alterándose por sí mismo ¿en cuál se convertirá primeramente, en uno amargo o salado, astringente o ácido? En uno ácido, creo.[2] En tal caso, el humor ácido será la más apropiada de las restantes cosas administrables,[3] al menos cuando el humor dulce es la más apropiada de todas.[4] De este modo, si alguien fuera capaz de tener éxito al investigar lo externo,[5] sería capaz también de elegir siempre lo mejor. Y lo mejor es siempre lo que se aleja a mayor distancia de lo inapropiado.

Notas al texto griego

Capítulo 1

H 36

3 ὑπόθεσιν . . . ὑποθέμενοι: véase Introducción, p. LXXXV.

3 αὑτοῖς: "para sí mismos"; seguimos la enmienda de Heiberg.

4 τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίης: literalmente "el principio de la causa".

6 καί οἷσι: Jones 65 sigue la conjetura de H. Schöne, al cambiar καὶ οἷσι por καινοῖσι οἷσι, pero hace notar que, de todos modos, la lección de los MSS. ofrece sentido (*cf.* Festugière 27 n. 3), y aclara que prefiere la enmienda de Schöne porque es "paleográficamente fácil y proporciona un excelente sentido". Con todo, si los MSS. coinciden en una lección que tiene sentido, se pierde, a nuestro juicio, el principal fundamento para una enmienda conjetural.

7 ἀμφὶ τέχνης ἐούσης: literalmente "[se ocupan] de un arte existente".

9 χειροτέχνης καὶ δημιουργός: tanto χειροτέχνης como δημιουργός pueden traducirse como "artesano" o "trabajador manual". Las etimologías subrayan, en el primer caso, el carácter de "técnico" "manual", y, en el segundo, el de "trabajador" "de pueblo" o "de barrio".

10 εἰ μὴ ἦν: literalmente "si no existiera".

11 ἔσκεπτο: sobre el sentido técnico de este verbo en el lenguaje médico, *cf.* Festugière, p. 28, n. 8.

12-13 τύχῃ . . . διοικέετο: literalmente "sería manejado" (u "ordenado") "por el azar".

15 κατὰ χεῖρα καὶ κατὰ γνώμην: literalmente "en cuanto a mano y en cuanto a pensamiento"; *cf. Festigière* 32, n. 11.

16 καινῆς: con Festugière y Diller seguimos a Kühlewein y Heiberg en preferir la lección καινῆς de M al κενῆς de A. La objeción de Jones en el sentido de que no se trata de "un nuevo supuesto" —ya que el autor de *VM* no admitiría que en la medicina hayan tenido cabida alguna vez "supuestos"— pierde vigencia ante la acepción de καινή como "recién

introducido" o "inventado" (*cf.* LSJ *sub voce* II y Festugière 33, n. 11). Además, a pesar de lo que dice Jones, la primera frase del cap. 13 refuerza la preferencia que adoptamos aquí por καινῆς. En cambio κενή (que (vendría a significar "[un supuesto] vacío") no encuentra tal correlato, y más bien parece aquí un término extraño.

18-19 λέγοι καὶ γινώσκοι: no hay necesidad de entender estos dos verbos como si denotaran acciones sucesivas, lo cual crearía una incongruencia, que Jones (1923) resolvía, siguiendo a Cornford, invirtiendo el orden en que están los términos (Jones 65 aparentemente disimula un poco la misma solución: "expresara su opinión"), mientras Festugière ha recurrido a una acepción infrecuente para γιγνώσκειν, "definiera" (también Diller, "juzgara"). Si tratamos la expresión como una hendíadis, el segundo verbo pasa a calificar al primero, y su acción puede interpretarse como simultánea. Obsérvese que Jones ha tratado, pocas líneas más arriba, la expresión τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα como hendíadis, al traducirla "misterios insolubles". *Cf.* Radt 75.

20-21 οὐ γάρ ἐστι . . . τὸ σαφές: literalmente "pues no existe algo referido a lo cual se pueda saber con certeza".

Capítulo 2

H 37

6 ἐξαπατᾷ τε καὶ: conjetura de Diels, aceptada por Jones y otros, en lugar de la lección de los MSS. ἐξαπάτηται καὶ. En este caso, y aunque los MSS. proporcionan algún sentido, nos inclinamos por la enmienda, ya que la frase "ha sido engañado y es engañado" ("ha vivido en la ilusión y continúa viviendo en ella", traduce Festugière) resulta no sólo dura en griego, sino que no se advierte en el contexto su razón de ser. En cambio, "engaña y se engaña" (ἐξαπατᾶται es evidentemente voz media y no pasiva) se entiende ya por la frase anterior, "diga que ha descubierto algo".

8 ὅ τι: con Gomperz y Festugière seguimos la lección de M, en lugar del ὅτι de A, que, en la traducción de Jones, ofrece este resultado: "[exponer] que el arte [de la medicina] realmente existe". Como bien dice Festugière 36 n. 18, el autor no va a mostrar ni demostrar que

la medicina existe, hecho que dio por supuesto ya en el cap. 1, sino que ahora expone qué es la medicina para él.

Capítulo 3

22 διαιτωμένοισι τε καὶ προσφερομένοισι: es muy difícil establecer si estos dos participios configuran aquí un pleonasmo (como se infiere de la traducción de Jones) o si poseen un significado realmente distinto. Si fuera el segundo caso, cabría la posibilidad de entender προσφέρομαι como "alimentarse" —abarcando tanto "comer" como "beber"—, ya que esto es lo que el autor atribuye, correlativamente, a los hombres sanos.

27-28 δίαιτάν τε καὶ τροφήν: literalmente "dieta y alimento".

H 38

12 δή: Radt 76 hace notar que esta partícula es aquí "apodótico-reasuntiva", y remite a Denniston, *Greek particles* 224-227.

14 βράσαντες: adoptamos la enmienda de Coray y Pohlenz (βράσαντες en lugar de βρέξαντες) por las razones dadas por Pohlenz 404 complementadas por Radt 77-80. O sea, mientras βρέχω significa "poner en remojo", tanto el acto de triturar como el de moler los granos suponen que éstos están secos. Frente a la sugerencia de Jones de que el orden en que se mencionan los diversos procesos no es cronológico, alega Radt que el único caso alterador del orden cronológico sería el aludido con βρέξαντες; y añade que el sentido de "mezcla de la harina con agua" es dado por φορύξαντες (que traducimos "amasaron"). Por ello, concluye Radt, βρέξαντες no sólo estaría cronológicamente fuera de lugar, sino que resultaría superfluo, y en cambio la numeración omitiría el primer paso, el de "la separación de los granos de la paja, la trilla", que puede ser mentado con βράσαντες. Ciertamente, no estamos tan seguros de que el autor de *VM* haya puesto todos los participios en estas dos líneas en orden cronológico (los traducimos, sí, tratando de mantener ese orden, aunque con la aclaración —para dar un ejemplo— de que tanto πτίσσω como καταλέω pueden significar "moler"). Pero lo que nos resulta claro es que el participio βρέξαντες es un cuerpo extraño en el pasaje.

16 ταῦτα: seguimos la enmienda de Kühlewein ταῦτα en lugar del ταύτην de los MSS. (preferiríamos, con Jones, τοιαῦτα, pero el riesgo

no parece ya justificado), puesto que es dudoso que el pasaje se refiera sólo a experimentos con pasteles. Más bien, debe tratarse de distintos ingredientes de la alimentación. *Cf.* Jones 68, nota *ad locum*, y Radt 80.

17 ἔμιξαν καὶ ἐκέρασαν: hendíadis; literalmente sería "mezclaban y atemperaban".

Capítulo 4

28 ἐπιστήμονες: este vocablo, como antes ἰδιώτης ("profano"), se halla conectado con el genitivo ἧς.

23 διὰ: seguimos, con Jones, la lectura ya tradicional de Kühlewein y Heiberg. Nos parece innecesaria la enmienda ἔς τι (hecha a partir del absurdo ἐστὲ que encontramos sólo en A) de Gomperz, que Festugière adopta y traduce "en algún grado". En efecto, sólo explicitaría algo que implícitamente aparece de todos modos.

H 39

3 γυμνασίων τε καὶ ἀσκησίων: en este pasaje γυμνασία y ἀσκήσεις son equivalentes: ambos términos significan "ejercicios físicos". El primero de ellos contiene, por su origen, el matiz de "desnudez" en que se practicaban, mientras ἄσκησις el de la continuidad, que nos lleva a traducir "entrenamientos".

5 ἰσχυρότατος: por las razones dadas por Radt 81 adoptamos la lección de M, en lugar de la de A, ἰσχυρότερος, a la que se atienen todos los editores con excepción de Ermerins. Radt hace notar 1) que el μάλιστα a que aspira la dieta se corresponde con el superlativo; 2) que éste es además la *lectio difficilior*: "gracias a que el comparativo asumió posteriormente la función del superlativo, los superlativos han podido ser fácilmente sustituidos por comparativos, en la tradición manuscrita; y esta tendencia puede observarse precisamente en A con frecuencia; *cf.* 45, 23 (donde igualmente A tiene ἰσχυρότερος en lugar de ἰσχυρότατος) y ver nota a 41,13, 49,5s."

Capítulo 5

6 ἀμφὶ: esta preposicion suele ser traducida aquí con sentido causal, "para el tratamiento de", "por causa de". Dado que el uso causal de

ἀμφὶ con acusativo no es tan frecuente como los demás usos, consideramos que tal traducción conlleva en este pasaje una interpretación discutible y al menos no imprescindible.

20-21 οἱ τοιοίδε ἐδόκεον δεῖσθαι: *sc*. τινες (19) τῶν καμνόντων (18) ἐδόκεον τοῖς ζητήσασι καὶ εὑροῦσι ἰητρικὴν (14) δεῖσθαι. O sea, la expresión οἱ ζητήσαντες καὶ εὑρόντες ἰητρικὴν (14), contra lo que sostiene Gomperz, no es el sujeto gramatical de esta sentencia (el sujeto es τινες τῶν καμνόντων), aunque sigue presidiéndola, y de allí pasa a ser sujeto de εὗρον en la oración siguiente.

Capítulo 6

28 φανερῶς: Hesiquio, *Alex. Lexicon* 5423 (K. Latte, I, p. 186) da a φανερῶς como equivalente o explicación de ἄντικρυς. La diferencia entre ambos vocablos no hace al sentido del texto. Jones 70, quien sigue la lección de M, ἄντικρυς, sostiene que tal variante "da un fuerte apoyo a la tesis de que, en algún estadio de la tradición del texto hipocrático, se ha prestado poca atención a la fidelidad minuciosa de la transcripción, con tal de que el sentido original fuera dado con precisión".

H 40

4 σιτίον: Jones pone una coma luego de σιτίον ("alimento"), para poder ejemplificar: "sea pastel o sea pan". Pero de ese modo queda la duda sobre el significado de ξερόν, que en 1923 Jones traducía "seco", y en 1946 (como Festugière) "sólido"; y también la de si los ejemplos abarcan todas las posibilidades, caso que no se da con la traducción "seco". Por eso, e independientemente de cuál sea la mejor traducción de ξερόν —que también vertimos "sólido"— entendemos la alternativa como un par de ejemplos, en vista de lo cual añadimos la conjunción "como".

8 φάγοι: el verbo φαγεῖν es usado con frecuencia como aoristo segundo y futuro del verbo ἐσθίειν, que leemos en la frase anterior, donde está implícito "sólidos".

9 δή: esta partícula tiene aquí un sentido claramente conclusivo, casi omniabarcante; podría traducirse "en resumen".

CAPÍTULO 7

21-22 πλέον τότε εἶδος: con Heiberg y Jones nos atenemos a la lección de M sin enmiendas. En *Varia Socratica* (First Series, Oxford 1911, V: "The words εἶδος-ἰδέα in pre-platonic literature"), p. 214, dice A. E. Taylor: "Aquí εἶδος parece significar, como de costumbre, '*apariencia*', en cuanto contrastada con los hechos reales". Ahora bien, señalan Jones y Festugière, si se lo entiende como "apariencia de las diferencias entre un caso y otro", convendría aceptar la supresión de πλέον propuesta por Reinhold, y suponer que el πλέον ("mayor", "más amplio") ha sido originalmente un πλὴν ("excepto"), pero como *nota marginal* con que algún glosista habría *parafraseado* la expresión ἀλλ' ἤ; luego, que otra mano lo habría introducido en el texto, pero *metamorfoseándolo* en πλέον y *dejando* el ἀλλ' ἤ. Esto, a nuestro juicio, implica ya excesivas conjeturas. Radt 83-84 prefiere entender el πλέον como "principalmente", aunque admite que, de ser ése el significado, la expresión normal sería τὸ πλέον ("naturalmente, no se puede excluir una pèrdida del artículo", dice); para ello, además, cambia τό τε por la lección de A, τό γε. La diferencia principal entre un caso y otro, concluye Radt, reside en el εἶδος o "especie". Nosotros compartimos esta traducción de εἶδος y su caracterización como diferenciador; pero nos parece más seguro entender πλέον como adjetivo ("mayor", "más amplio") y a τὸ εἶδος como acusativo de relación ("en cuanto a la especie"). Sobre el posible significado de "más amplio en cuanto a la especie", ver nota a la traducción.

23 γενομένῃ: entendemos, con Radt 83-84, que la interrogación concluye con πραγματίης, y que ἀρχὴ . . . γενομένῃ es una sentencia autónoma.

CAPÍTULO 8

24-25 δίαιταν . . . ἤπερ τὴν: de las numerosas diferencias que, en estas dos líneas, aparecen entre la lección de A y la de M, sólo en este caso nos parece más lógica la lección de M (en A leemos ἢ περὶ). Así lo han entendido Heiberg, Festugière y Jones, quien en este punto corrige su edición de 1923, donde prácticamente —siguiendo a Kühlewin— cambiaba una línea íntegra.

27 μήτε τῶν χαλεπῶν τε καὶ ἀπόρων: literalmente "ni de las graves ni de las irreversibles". Este segundo adjetivo traduce el genitivo plural απορων, que la mayoría de los comentaristas leen de acuerdo con la "segunda edición" de A (A^2), dado que A y M presentan ἀφόρων, "que no traen nada" o "estériles", lo cual no ofrece sentido.

H 41

5 ὀρόβοι: este vocablo ha sido probablemente usado ya por Heráclito fr. 4, cita de Alberto Magno, en latín. Según G. S. Kirk (*Heraclitus. Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954, pp. 84-86), Heráclito haría así alusión a una oposición de contrarios; oposición que Kirk infiere a partir del hecho de que, mientras Teofrasto (en *De causis plantarum* IV 2, 2) la considera repugnante para los hombres, en el presente pasaje de *VM* se la muestra como planta que da fuerza a bueyes y caballos.

Capítulo 9

13 ἀσθενέστατον: por las razones dadas por Radt 85-86 adoptamos la lección de M, en lugar de la de A, ἀσθενέστατον: no sólo el contexto así lo indica, sino que el superlativo es la *lectio difficilior* (ver nota a 39, 5).

16 μένος: sobre la preferencia de esta lectura a la de M, μέρος, *cf.* Festugière 40, n. 39. El vocablo μένος tiene, desde Homero, significado de "vigor", "ímpetu", "ardor".

16 δύναται: *cf.* LSJ δύναμαι I.

19 ποικιλώτερα: "Aquí ποικιλώτερα sólo podría referirse a los recién mencionados κακά, que proceden de la κένωσις. Pero esto contradice todo el contexto", dice Pohlenz 402, y propone adoptar la lección de M, coincidente con la de los *vulgati codices*, ποικιλωτέρη, en la idea de que el sujeto calificado aquí sería ἰητρική, aunque este término no figure en todo el cap. 9. Jones 72, de todos modos, supone como sujeto "estos males", y deja ποικιλώτερα. Pero no es forzoso que el sujeto sea κακά: el plural neutro significa, en principio, "las cosas". *Cf.* Festugière 7 "les choses", Diller 209 "die Behandlung", Vegetti 109 "la questione". Nosotros traducimos "el asunto".

20-21 οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδὲ σταθμὸν ἄλλον: estas palabras son, como apunta Radt 86-87, una ampliación parentética de μέτρον, y a tales

efectos se presta mejor la copula οὐδὲ ... οὐδὲ que la conjeturada por Reinhold (οὔτε ... οὔτε) y adoptada por Kühlewein y Heiberg. En cuanto al doble uso de οὔδε, Radt remite a Kühner-Gerth II 294, 5b. Es decir, ambos οὐδὲ tienen significado copulativo, pero sin la referencia recíproca que caracteriza el uso de οὔτε.

22 αἴσθησιν: traducimos "sensibilidad". *Cf.* los argumentos de W. Müri (*Hermes* 71, 1936, pp. 466-468) contra la sustitución de αἴσθησιν por διάθεσις propuesta por K. Deichgräber (*Hermes* 68, 1933, 357-358).

22 ἔργον ... καταμαθεῖν: construcción de ἔργον con infinitivo; *cf.* LSJ *sub voce* IV 1 c.

24 τὸ δὲ ἀτρεκὲς: existe, pues, una ἀκριβείη accesible a la medicina, que no es la exactitud matemática, ya que su μέτρον es la αἴσθησις del cuerpo, y que implica la comisión de pequeños errores.

H 42

9 ἀτεχνίη: traducimos este vocablo con la perífrasis "falta de conocimientos técnicos"; en este caso, implica ausencia del verdadero arte de la medicina.

Capítulo 10

13-15 μονοσιτέειν ... ἀριστῆν: μονοσιτέειν es "hacer una sola comida al día", la cual, por lo que sigue, se ve que tenía lugar al anochecer. En efecto, ἀριστάω significa "comer al mediodía", como se ve en Aristófanes (*Nubes* 616, *Caballeros* 815). *Cf.* Jenof., *Mem.* II 7, 12 y Ps. Hipócr., *REA* 30. De acuerdo con la descripción de *VM* pero también con la de *REA*, hacer tres comidas al día —o ninguna— era un caso excepcional o anormal.

15 δὲ ἀριστῆν: añadimos "también" por la claridad (*cf. infra* 18).

16 μὴν τοῦτ' εἰσὶν: seguimos aquí la enmienda de Reinhold —adoptada, al menos desde Kühlewein, por todos los editores—, en lugar de la lección de los MSS. μὴ τούτοισιν, ya que ésta no tiene sentido. Sobre la dificultad del τοῦτο, cf. Radt 88.

20 ῥηϊδίως ἀπαλλάσσειν: añadimos "luego", ya que se sobreentiende que es "tras haberla adoptado como hábito".

23 τὸ σῶμα καὶ τὴν γνώμην: ésta es una de las más antiguas formulaciones del dualismo cuerpo-alma, aunque no sea usada aquí la palabra ψυχή (cf. en cap. 1, el contraste χεῖρες—γνώμη). Ya en Píndaro hallamos una formulación dual, con ψυχή, pero con este vocablo contrapuesto a χεῖρες, no a σῶμα (*Nem.* IX 39 y *Ol.* II 69 y 77), o bien contraponiendo el σῶμα que muere a ζωόν . . . εἴδωλον αἰῶνος, la "imagen de la vida" que permanece "viviente", fr. 131 Schröder. Tal vez sean contemporáneas de *VM* las formulaciones de Eurípides, *Suplicantes* 533-534, donde al morir el hombre τὸ πνεῦμα se va al éter, mientras τὸ σῶμα a la tierra; y la del epitafio a los muertos en la batalla de Potidea —ocurrida en el 432 a. C.—, donde la ψυχή se marcha al éter, en tanto el σῶμα a la tierra.

28 ἀριστῆν μεμαθηκώς τις: a partir de aquí, y por lo menos hasta 43, 7, la redacción parece tan descuidada, que resulta imposible traducir textualmente. Aparte de las inesperadas formas verbales que surgen (*cf.* Jones 74), se comienza a hablar de "alguien", en singular, pero luego se pasa al plural en las frases que traducimos "se pasa" (añadimos "con lo cual") y "se duerme".

H 43

8 πολλοῖσι δὲ καὶ τούτων: en la frase similar de pocas líneas más arriba (H 42, 25), hemos traducido πολλοῖσι "en muchos casos", con Jones y Festugière. Por eso no vemos razón para alterar aquí la traducción, como lo hacen ambos editores, inducidos, sin duda, por el genitivo τούτων, que ahora escriben "muchos de éstos" o "muchos de estos sujetos". El sentido de la frase, en efecto, es el mismo, como se ve por la intercalación de δὲ καὶ entre πολλοῖσι y τούτων: "también en muchos de estos casos".

Capítulo 11

15 κοιλίαι: Festugière traduce "intestino", tal vez porque está en plural, "intestinos"; pero parece claro que se refiere a la misma parte del cuerpo aludida en línea 12 (κοιλίη). El plural responde, a nuestro juicio, a que el autor piensa ahora no en *el* estómago sino en *los* estómagos de los hombres así afectados. Se trata de un tránsito del singular al plural similar al que se registra al final del cap. 10 (*cf.* nota a H 42, 28).

15 πέσσουσι: *cf.* Introducción, p. LIV-LVII.

Capítulo 12

24 ἀπολαυούσας: el verbo ἀπολαύω significa "disfrutar de", "sacar provecho de", etcétera, y con esa acepción ha sido usado en el cap. 11 (H 43, 13; *cf.* 18). Pero aquí el sentido es casi el opuesto, "ser afectado". LSJ *sub voce.* II 1 da como ejemplo el presente pasaje de *VM* con la misma acepción del caso anterior, aunque con el aditamento "en mal sentido (freq. irónicamente)". En nuestra opinión, sin embargo, en este caso el autor no gasta ironías.

26 καιροῦ: Festugière, Vegetti y Jones (1923; Jones 75 traduce la frase muy libremente, "cuando se violan los hábitos regulares") vierten καιροῦ por "momento oportuno", lo cual no nos parece aquí correcto. *Cf.* LSJ καιρός I, "debida medida, proporción, adecuación". Estas acepciones son tenidas en mente en la siguiente frase, "tal precisión". Es decir, se atiende —desde el cap. 9 hasta el 11— a lo dicho acerca de lo que se debe comer y cómo. Al comienzo del cap. 10 (H 42, 11) se habla del ἀπὸ κενώσιος ἀκαίρου, "del ayuno inadecuado".

27 χαλεπὸν δὲ τοιαύτης ἀκριβείης ἐούσης περὶ τὴν τέχνην: Radt 90-91 entiende que τοιαύτης "sólo puede referirse a lo inmediatamente precedente, ὅ τι ἂν τοῦ καιροῦ ἀποτυγχάνῃ" (o sea, en nuestra traducción, a "la debida medida" que, al ser alcanzada, evitaría o aliviaría el sufrimiento), y que εἶναι περί τι "significa que el τι respectivo *posee* esta propiedad por medio de la cual está caracterizado, no que la exige o admite". Por consiguiente, Radt rechaza traducciones como la de Festugière ("cuando el arte *exige* tal grado de exactitud") o Jones ("cuando el arte *admite* tal exactitud"). En nuestra opinión, estos dos puntos de la interpretación de Radt son correctos. Pero en ella hay tres puntos más que ofrecen dificultad. Uno de ellos es la propuesta de modificación del texto —que remonta a Coray— en base a la inserción del μὴ (después de χαλεπὸν δὲ) que nos transmite Erotiano, y que ofrecería este resultado: "al no existir tal exactitud", "es difícil", etcétera. El cuarto punto es más complicado: tendríamos en este pasaje dos tipos de ἀκριβείη o "exactitud", uno de ellos aludido con el τοιαύτης de 43, 27 (que remite a τοῦ καιροῦ de 43, 26), y que significaría "lo exactamente correcto *en tales casos*"; mientras el otro sería aludido por el τοσαύτην (ἀκριβείην) de 44, 1-2, y se correspondería con τοῦ ἀτρεκεστάτου. El quinto punto es la consideración de

χαλεπόν como un eufemismo (o como un *understatement*) por ἀδύνατον. Pero es posible admitir los dos puntos primeros de esta interpretación sin necesidad de ir tan lejos como lo exigen los otros tres. Nosotros hemos discernido, en el cap. 9, dos tipos de ἀκριβείη (*cf.* nota a 41, 24), uno inaccesible a la medicina, otro accesible. Y creemos que es de este segundo tipo del cual se habla ahora: es *difícil* alcanzar tal exactitud, no "imposible". Por consiguiente, Radt tiene razón cuando conecta τοιαύτης con ὅ τι . . . ἀποτυγχάνῃ y a τοσαύτην con τοῦ ἀτρεκεστάτου, pero eso no implica diferenciar aquí dos clases de ἀκριβείη, ya que τοῦ καιροῦ se corresponde con τοῦ ἀτρεκεστάτου ("la debida medida" . . . "lo más certero").

H 44

1 πολλὰ δὲ εἴδεα κατ' ἰητρικήν: traducimos "en muchos aspectos la medicina" (más literalmente sería "muchos aspectos concernientes a la medicina"). Jones y Festugière traducen "muchas ramas de la medicina"; pero apenas cabe concebir que la medicina, por la época de la redacción de *VM* —reducida allí, por lo demás, a la dietética— se hubiese dividido en "ramas", y menos que éstas —a juicio del autor— hubieran alcanzado "gran precisión".

3 ὡς οὐκ ἐοῦσαν: con Jones y Festugière traducimos esta expresión "como si no fuera real" (lo más literal, en tal caso, sería "como no existente"). Pero también el verbo podría ser entendido copulativamente; o sea, "como si (la medicina) no fuera (un arte)"; que, en definitiva, parece ser lo que se quiere decir.

Capítulo 13

8-9 ἐξ ὑποθέσιος: ver Introdución, pp. LXXX-LXXXIV.

12-14 ἔστω μοι ἄνθρωπος . . . οὗτος δὲ πυροὺς ἐσθιέτω, κτλ: literalmente "sea par mí un hombre . . . ; que éste coma granos, etc."

27 ὠφελήσαν: para evitar esta insólita 3a. persona del plural, Radt 93 propone la enmienda ὠφελήσαμεν (M ofrece ὠφελῆσαι ἂν), en base a la suposición de que "el tratamiento es precisamente el único que nuestro autor tiene por correcto . . . , y que también él mismo aplicaría", hipótesis que encuentra reforzada por el τί . . . φήσομεν; de 44, 25. Pero el caso es que *el autor no emplea ni una vez en todo VM la primera persona*

—singular o plural— para referirse al médico o médicos que aplican tratamientos, correctos o incorrectos. *Él mismo se coloca siempre en el plano puramente teórico y dialógico* (y a esto responde el φήσομεν). Sólo dos veces usa el autor la primera persona —plural, las dos veces— en un sentido no puramente teórico, en los caps. 14 (H 47, 7) y 18 (49, 6-7); pero no como terapeuta sino como paciente, como uno más de los hombres que se enferman. La referencia a hombres que aplican el tratamiento es puesta siempre en 3a. persona, singular o plural; desde el comienzo de este capítulo la hallamos en singular. El tránsito inadvertido del singular al plural es similar al que hallamos en el cap. 10 (43, 7). *Cf.* nuestra nota a 42, 28; y sobre el uso de la 1a. persona, *cf.* Introducción CV y ss.

H 45

3 ἰδίην δύναμιν καὶ φύσιν ἔχειν: según Jones 76, esta expresion —que traducimos "cuenta con un poder y una naturaleza propia"— implica "casi" una equivalencia con la palabra inglesa *essence.* Sin embargo, los equivalentes griegos del término latino *essentia* no aparecen antes de los diálogos de la madurez de Platón, y aun en éste y en Aristóteles sólo expresiones como ὅ ἔστι (o οὐσία) y τὸ τί ἦν εἶναι se aproximan al significado de "esencia" en lenguas modernas, y no sin dificultades, ciertamente.

Capítulo 14

11 σκεπτόμενος οὐκ οἶδε: literalmente debería traducirse "mientras observa no sabe", es decir, que de la observación no derivaría saber alguno. Pero en ese caso no habría sido una "observación" (ni un "examen") en sentido estricto. *Cf.* Radt 94.

13 διὰ τούτων: luego de algunas dudas traducimos, con Jones y Festugière, "de ellas depende". En esta sentencia se hace sentir la ausencia de un verbo; pero como el único verbo que, aun sin estar próximo en el contexto, puede omitirse en griego es εἰμί —y con frecuencia, y, por cierto, no sólo cuando su uso es copulativo—, lo damos aquí por sobreentendido. De este modo, corresponde aplicar el caso que para διὰ con genitivo da *LSJ* A IV, διά τινος ἔχειν, εἶναι, "para expresar condiciones

de estado" (*cf.* Kühner-Gerth II 482-483). En esa relación podemos traducir 'estado de vida" con el verbo tácito "depende de".

16-18 ὡς δὲ καλῶς . . . θεῷ προσθεῖναι: con Radt 95 consideramos ὡς δὲ . . . εὑρόντες como prótasis y καὶ ᾠήθησαν . . . προσθεῖναι como apódosis, a diferencia de Jones y Festugière, quienes hacen depender ὡς δὲ καλῶς κτλ. del εἰδέναι de 45, 15.

18 ὥσπερ καὶ νομίζεται: cabría interpretar "tal como es creído generalmente", o sea, la mayoría de los hombres, en contraposición con los pocos "primeros descubridores". Pero los verbos anteriores están en pretérito, y νομίζεται en presente, por lo cual este contraste de épocas resulta más evidente que el cuantitativo.

25 ἑκάστου δὲ πάντων τῶν ἐνεόντων: literalmente "en cada una de las cosas que están presentes (en el alimento)".

H 46

6 [καὶ ἄκρητον]: Jones 57 deja el καὶ ἄκρητον de los MSS. que Reinhold proponía suprimir; pero lo suprime en la traducción.

7-8 ὥσπερ καὶ ὑπὸ τῶν ἐν τῷ σώματι ἀποκρινομένων: literalmente "por obra de las cosas que se separan dentro del cuerpo". Jones 77 traduce "por las secreciones que son aisladas en nuestro cuerpo". En LSJ ἀποκρίνω I 2 leemos τὰ ἐν τῷ σώματι ἀποκρινόμενα "*secreciones* corpóreas, Hp. *VM* 14". Pero el verbo ἀποκρίνω ha sido empleado poco más arriba (46, 2), donde no se discute la traducción "cuando una de ellas se separa". Cabe argüir, naturalmente, que "las cosas que se separan dentro del cuerpo" son "secrecciones". Pero el sentido técnico de este vocablo no aparece antes de *De Victu IV* 89, donde vemos el mismo participio sustantivado en plural, y dos veces el término derivado ἀπόκρισις. Y aparte de la indudable posterioridad de *De Victu* (especialmente IV) respecto de *VM*, no hay nada aquí que ayude a pensar en el uso técnico, máxime dada la proximidad con la frase anterior mencionada. Festugière 12 traduce "por los humores que se aíslan en nuestro cuerpo". Similarmente Vegetti 177. Pero emplear aquí el vocablo "humor" es también arriesgado.

Capítulo 15

21-22 αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ... μηδενὶ ἄλλῳ εἴδει κοινωνέον: traducimos αὐτό τι

ἐφ' ἑωυτοῦ como "algo absolutamente" caliente o frío o seco o húmedo. Y nos inclinamos por vertir aquí εἶδος por "clase" (por "forma", Jones; por "categoría", Festugière), añadiendo la aclaración "de cosas". En efecto, "lo frío", "lo caliente", etcétera, son *cosas* (sobre la cosificación arcaica de cualidades sustantivadas en neutro, *cf.* R. S. Bluck, *Plato's Phaedo,* Apéndice VII, p. 175-177). La mencionada expresión αὐτο τι ἐφ' ἑωυτοῦ así como los vocablos κοινωνία y εἶδος son empleados por Platón con cierta frecuencia, sobre todo a partir del Fedón y especialmente al referirse a las "Ideas". Festugière 47-53 demuestra que la expresión αυτο τι εφ ἑωυτοῦ "no es particularmente técnica ni tomada del lenguaje de la ciencia: no se aparta del uso de Herodoto y de Tucídides", y que incluso Platón la emplea con el sentido de "separadamente", sin forzosa referencia a Ideas. Y Jones 79 acota que κοινωνία no está indicando aquí una relación entre una Cosa en sí y una o más cosas sensibles, sino entre dos o más cosas concretas (lo caliente o lo frío en combinación con otras).

Capítulo 16

H 48

2 πνῖγος: traducimos "calor sofocante", ya que en español no hallamos una única palabra que le corresponda fielmente.

3 ἐκ τούτο τοῦ τρόπου: adoptamos, contra Kühlewein, Heiberg, Jones y Festugière, la lección de M, por las razones dadas por Radt 98: la gramática establece que, cuando el εἰ es puramente potencial y plantea un caso sólo teórico, no corresponde el ἂν con optativo, que ofrece el texto de A. Cf. Kühner-Gerth II 481-482, y Schwyzer-Debrunner II 685.

6 ῥιγώσωσι διαφερόντως: la traducción de Festugière, "completamente congelados", o la de Jones y Vegetti, "excesivamente helados", resulta exagerada, aunque el autor exagera a menudo. *Cf. supra* H 47, 24, παντάπασι παγῇ, donde sí corresponde "(salvo que) se congele por completo". El adverbio διαφερόντως en este caso significa "especialmente", no "completamente" o "excesivamente".

13 καὶ οὐχὶ ὅπως ἰσχυρός: esta frase resulta ininteligible en los MSS., y ninguna de las diversas enmiendas propuestas ha obtenido íntegramente consenso. En A el comienzo dice καὶ οὐχὶ (en M οὐχ). En este punto la enmienda de Diels καὶ οὐχὶ ὅπως sí ha recogido unanimidad. No sucede

lo mismo con el adverbio ἰσχυρῶς, en que coinciden A y M. Jones (1923) aceptó la enmienda de Coray ἰσχυρός, pero luego admitió la sugerencia de Conford, ἰσχυκώς. No obstante, y aunque el valor de las estadísticas es para tales efectos, siempre relativo, cabe notar que en *VM* hallamos 21 apariciones del adjetivo ἰσχυρός y 7 de su adverbio, contra sólo una del verbo ἰσχύω (ἰσχύοι, en el cap. 8). Nos inclinamos, por dicha razón, por el adjetivo. De todos modos, οὐχ ὅπως . . . ἀλλὰ καὶ puede significar tanto "no sólo *no* . . . sino" como "no sólo . . . sino también" (Kühner-Gerth II 258, b y a, respectivamente). Preferimos el segundo caso; no obstante, dado que el autor habla de la fiebre, y que en el cap. 17 recoge la objeción de que a veces la fiebre dura mucho, traducimos más libremente: "y *si bien* es intensa, *también* cesa pronto".

17-18 ὁ πυρετός . . . τὴν ἀρχὴν: como hace notar Radt 99, ὁ πυρετός es sujeto incluso de διέφυξεν, por lo cual estamos frente a un caso de *res ponitur pro defectu rei* (Kühner-Gerth II 569 p).

Capítulo 17

21 καύσοισι: según *LSJ*, καῦσος significa aquí "*causus*, o sea, *fiebre biliosa persistente* (la fiebre endémica del levante)".

23 ἐπὶ τὸ θερμὸν τὸ ψυχρὸν: adoptamos la enmienda de Kühlewein, en lugar de la lección de A, ἔτι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, que siguen Heiberg y Festugière. En efecto, Cornford *apud* Jones 81 pregunta: "¿no debe ser la objeción 'los pacientes con fiebre ardiente no se desembarazan rápidamente de ella por medio del frío que acude en forma espontánea para contraatacar al calor?' ". Y parafrasea así el texto resultante: "en tales casos el frío no está dispuesto a resistir al calor; o sea, la teoría de que cada opuesto acude espontáneamente a repeler a su opuesto no funciona". *Cf.* Radt 100.

H 49

2 μέτεχον ὡς ἂν τὸ ἡγεύμενον: literalmente "participando en la fuerza en la medida que (la posea) lo predominante". Jones 81 arguye que "la lección de los MSS. haría del calor el factor dirigente, en contradicción con el argumento", y prefiere la enmienda de Reinhold μὲν ἔχον ὅσον τὸ ἡγεύμενον ("teniendo la fuerza de lo predominante"). Pero los MSS

permiten la traducción más literal que hacemos al comienzo de esta nota, y con base en ella la algo más libre que hemos escogido (*cf.* Festugière 54 n. 61). Por lo tanto, aun cuando con la enmienda el sentido se haga más patente, parece más prudente atenerse a los MSS.

6 ἔστι τὰ φανερώτατα: por las razones dadas por Radt 100, adoptamos la lección ἐστι de los *vulgari codices* —ya hecha suya por Littrě—, en lugar de la imposible ἐπὶ de AM o de la enmienda ἔπι de Kühlewein, seguida por Heiberg; en efecto, no hay nada mencionado en lo que se pueda decir que ἔπι, "está presente". Tambiěn con Radt preferimos el superlativo φανερώτατα de M, que es la *lectio difficilior*, frente al comparativo de A (ver nuestra nota a H 39, 5).

Capítulo 18

15 τοῦ πρότερον γινομένου: en este caso nos inclinamos por la enmienda de Coray y Reinhold, que Jones adopta; *cf.* 49, 8-9. Festugière sigue la lectura de Heiberg, quien se atiene a M, τῷ πρότερον γινομένῳ, que Festugière traduce "(mezclada) con el líquido primitivo". Pero esto equivale a introducir en la exposición un elemento nuevo, que queda sin explicar. En cambio, "más mezclada que antes" (valga o no el μᾶλλον tambiěn para "madurar") no requiere explicación, ya que naturalmente la descarga es más espesa y mezclada cuando se está acatarrado. Y como los MSS. no son unánimes en este punto, la enmienda nos parece pertinente.

Capítulo 19

26 μέχρι τίνος: adoptamos la enmienda de Gomperz; *cf.* Radt 101.

27 τὸ δὲ πεφθῆναι: ¿cuál es el sujeto al que se refieren tanto la cocción como el mezclarse entre sí, etcětera? Debe estar en plural, ya que en 50, 1 leemos ἀλλήλοισι. Pero no puede ser "descargas" tal como parece desprenderse de la traducción de Jones, puesto que no se trata de que las descargas se mezclen entre sí, sino más bien de los componentes de cada descarga. Festugière y Vegetti escriben "humores", pero la proximidad con la última cláusula del cap. 18 nos hace dudar de tal significado. Por eso dejamos abierta la cuestión, hablando sólo de "componentes".

H 50

21 λύσσαι καὶ δήξιες: interpretamos esta expresión como una hendíadis, en la que λύσσαι califica a δήξιες.

22 οὐ παύεταί τι τούτων: por las razones expuestas por Radt 102-103, adoptamos la lección de los Vossiani, ya preferida por Ermerins y Heiberg (y erróneamente considerada por éste como una conjetura del primero, como advierte Radt), a la de M, y también la lectura τούτων en base al Laurentianus 74, 1.

24 εἶδος: traducimos aquí este término por "forma", en el sentido de "especie"; no ponemos directamente "especie" para evitar una posible confusión con lo que sigue.

25-26 ἀριθμοὶ τῶν χρόνων: literalmente "cantidades de tiempo".

28 s. τί γὰρ αὐτὸ . . . ἔχουσα δύναμιν: nuestra interpretación de este pasaje (ver nota a la traducción) nos lleva a atenernos al texto de A, siguiendo a M sólo en la sustitución del plural κρήσιας por el singular κρῆσις y del correspondiente participio ἐχούσας por ἔχουσα (alteración de todos modos no forzosa, ya que el autor podría pensar en dos mezclas: una en que el calor pierde su naturaleza al mezclarse con el frío, y otra en que, a la inversa, el frío cesa de ser tal al mezclarse con el calor). Festugière sigue en todo a A, con Heiberg, salvo en el cierre de la interrogación, pero interpreta αὐτῶν ("a ellos") como referido a los humores, mientras nosotros lo referimos al antecedente lógico, el frío y el calor. De todas maneras, el sentido de la cláusula sigue siendo oscuro. Jones (1923) pensaba que aquí hay una interpolación de palabras de otro capítulo (interpretación compartida aún en 1976 por Vegetti 183 n. 33). Entonces seguía a A, pero refería αὐτῶν a "humores", como luego Festugière, con la explicación de que, "si bien αὐτῶν, gramaticalmente, debería referirse a τὸ θερμὸν y τὸ ψυχρὸν, no hay sin embargo, una *crasis* de éstos, sino sólo de χυμοί". En 1946, por el contrario, adopta varias sugerencias de Cornford que implican una reconstrucción del texto demasiado riesgosa. Pero resulta interesante que, en esta segunda edición, Jones haya advertido que αὐτῶν debe referirse a "lo frío y lo caliente", y no sólo por razones gramaticales sino también lógicas.

H 51

5 ὅταν πᾶν πέσσῃ ἀποδεικνύμενον: en la alternativa entre la adi-

cion del πᾶν propuesta por Kühlewein y la conversión (sugerida por Ermerins; *cf.* Radt 106) de ἀποδεικνύμενον en el plural ἀποδεικνύμενα, adoptamos la conjetura de Kühlewein. *Cf.* Festugière 55 n. 66.

Capítulo 20

9-12 τείνει τε   συνεπάγῃ: seguimos el texto de Heiberg. *Cf.* Radt 106-107.

10-11 οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν: puesto que hemos traducido literalmente "han escrito sobre la naturaleza", debemos añadir la palabra "describiendo", implicada en el mismo verbo γράφω, para que en español la frase siguiente conserve el sentido.

12 ὁπόθεν: nuestra traducción es más literal, aunque tal vez sería más claro "a partir de qué". Más riesgoso es "a partir de qué constitutivos" (Jones 84), y, ni qué decirlo, "a partir de qué elementos", como Jones (1923), Festugière, Diller y Vegetti, ya que significaría aristotelizar al autor de *VM.*

12-13 σοφιστῇ ἢ ἰητρῷ: dejamos el singular —Jones (1923), Festugière y Vegetti cambian al plural— porque tiene sentido así (ver nota a la traducción).

17 λέγω δὲ . . . ἄνθρωπος τί ἐστιν: traducimos καταμανθάνω por "adquirir conocimiento", y, para aclarar el sentido de la última frase, vertimos ἱστορία por "adquisición (del saber)", fusionando —en la traducción— su significado con el del siguiente infinitivo εἰδέναι ("saber").

24-25 τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνεόντων: añadimos la palabra "parte", aunque no nos atrevemos a agregar también "del cuerpo".

26 διατίθησι: literalmente "disponen" o "tratan".

H 52

3 αὐτός ἐστιν αἴτιος: Jones, acorde con su interpretación de este pasaje (ver nota a la traducción, donde la exponemos y discutimos), modifica la lección de A, cambiando αὕτη (ἡ) δύναμις por τοιαύτη δύναμις y a su vez καὶ αὐτὸς αἴτιος por καὶ οὐκ αὐτὸς αἴτιος. En nuestra opinión, la enmienda sería razonable si la palabra τοιαύτη fuera suficiente para dar sentido, o sea, sin necesidad del otro cambio. Pero si además hay que incluir un οὐκ que invierte el significado de los

MSS, resulta demasiado aventurado, y no se justifica sólo en base a una discutible interpretación.

14 οὐκ ἂν πάσχοι τάδε: adoptamos la puntuación sugerida por Gomperz y seguida por Jones (Littré, Kühlewein y Heiberg hacen terminar el cap. 20 con πάσχοι), por las razones dadas por Radt 109-110: no se trata de un saber del paciente, sino del médico; además, "el uso absoluto de πάσχειν en el sentido de 'padece' sólo es atestiguado en el griego tardío".

Capítulo 21

21 ἀνατιθέντας: colocamos, con Jones, una coma, para mayor claridad del texto (τὸ μὲν . . . τὸ δὲ).

Capítulo 22

H 53

3-4 λέγω . . . κοῖλα: sigo la lectura que hace Gomperz en base a M y que adopta Jones (1923). Como dice Radt 112, no se puede definir las "conformaciones" como "aquellas cosas que están en el hombre", dado que allí también están los "humores"; de ese modo suprimimos el γὰρ de A que lee Heiberg, y el punto tras ἀνθρώπῳ.

4-5 ἐξ εὐρέος ἐς στενὸν συνηγμένα: esta expresión, que se repite más abajo, se encuentra en Herodoto VII 176 (*cf.* Festugière 66 n. 82). Literalmente sería "habiéndose reducido desde lo ancho hacia lo angosto".

6 ἐπικρεμαμένα: traducimos "suspendidas". Análogamente, hemos traducido en el cap. 10 (H 43, 3) τὰ σπλάγχνα . . . κρέμεσθαι por "los intestinos colgando". No estamos seguros de que aquí se refiera a los intestinos, pero cabe notar que se está empleando un verbo compuesto, cuya forma simple hallamos entonces.

7 τεθηλότα: traducimos la palabra por "inflados", y la frase entera "tanto laxas como infladas", o sea, haciendo valer el τε καί, en lugar de vertir, como en los otros casos, "o laxas o infladas". En efecto, τὰ μανά se contrapone a τὰ πυκνά (*cf.* LSJ. μανός I). Por ello —y si bien no queda descartado que τεθηλότα se refiere aquí a otros

órganos que el hígado— no nos parece adecuado ligar (aparentemente en un mismo órgano) los calificativos μανὰ y τεθηλότα.

19 φύσει τοῦ ἀνθρώπου: Radt 112 prefiere la lección de M, que coloca a φύσις, en nominativo, tras ἀνθρώπου, y seguido de un καί, aduciendo que φύσει es superfluo y que ἔσω ha de corresponder con τοῦ ἀνθρώπου (lo cual parece, además, gramaticalmente lo correcto). Para ejemplificar esa calidad de superfluo, Radt ejemplifica con 53, 4: ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, y con 54, 25: ἔσω καὶ ἔξω τοῦ σώματος. Pero especialmente en ese segundo caso se evidencia que no es lo mismo, para el autor, "exterior al cuerpo" (p. e. la cabeza) que "exterior a la φύσις del hombre" (tubo, ventosa, etcétera).

27 ss. οὐδὲ γὰρ ἂν ... ἡμέρην: interpretamos, con Festugière 67-68 que, si leemos con Littré y Heiberg περιέχοι, ἐξαγγίζοιτο debe estar en voz media y el sujeto de ambos verbos ser αυτη η κοιλίη. Es difícil saber si la lectura correcta es ἐξαγγίζοιτο o bien ἐξαλίζοιτο (lo cual haría diferencia de sentido sólo si se interpretara el segundo verbo en voz pasiva, como sería el caso de ἐκκενοῖτο, que Galeno da como sinónimo), puesto que ambos, como nota Festugière, son ἅπαξ. No obstante, *cf.* Hesiquio *ad* ἐξαλίζεται, donde da un extraño sinónimo: συναθροίζεται. Una interesante propuesta de enmienda se halla en Radt 113.

H 54

2 ὅταν πίῃ καὶ δέξηται: el sujeto tácito (que traducimos "una de estas conformaciones") debe estar en singular neutro, y ser una de las conformaciones descritas en último término, "como el bazo, el pulmón y los pechos" (Festugière 68 n. 87). Precisamente, el término que traducimos por "conformación" es neutro, σχῆμα.

4-5 ἀντὶ μαλθακοῦ ... οὔτ' ἀφίησιν: "el texto de la frase es incierto y la traducción dudosa", afirma Vegetti. Por su parte, dice Festugière 68 n. 88: "la dificultad aquí procede de que, de un sujeto neutro..., se pasa bruscamente a un predicado en masculino (σκληρός τε καὶ πυκνός)". Por lo tanto, "debe sobreentenderse una de las palabras en masculino (σπλήν = bazo, o πνεύμων = pulmón) que designan uno u otro de los órganos esponjosos y porosos de 53, 25". Esto es probable, por las mismas razones que en el caso citado en la nota anterior: el autor parece haber tenido en mente una de esas dos palabras al escribir

la frase, pero las ha omitido. Naturalmente, se trata de conjeturas para entender un texto que ha sido mal redactado o mal copiado. Nosotros volvemos a poner, como sujeto genérico, "conformación".

8 ὅ τι γὰρ ἂν μὴ ἀποπληρωθῇ οὕτως: esta oración carece de sujeto pasivo y de complemento agente, que sustituimos, respectivamente, por "conformación" y "flatulencia". Este segundo sustantivo permanece tácito en las frases siguientes.

11 ἀποφραγεῖσι: entre la lección de los MSS., ἀποσφαγεῖσι (que defiende Gomperz), "en los casos de degollamiento", y la enmienda de Littré —que adopta Jones—, ἀποπληγεῖσι, "en los casos de apoplejía", preferimos una posición intermedia, como lo es la enmienda de Coray, adoptada por Heiberg y Festugière, ἀποφραγεῖσι. Jones 89 considera a ésta como "próxima a la lección de los MSS. pero tautológica". Nosotros pensamos que, más que tautología, sería un pleonasmo, figura que, ciertamente, abunda en *VM*.

14 τὴν βίην: traducimos "la violencia (del choque)".

17 ἐπιχεομένη: seguimos la lección de A, con Festugière, aunque podría admitirse también la enmienda de Reinhold ἐπισχομένη, que da un significado casi opuesto ("al ser impedida"). Menos probable nos parece la lección de M, ἐπιδεχομένη, que adopta Heiberg.

22 διάτασις . . . φρενῶν: literalmente "dilatación del diafragma".

Capítulo 24

H 55

6 ἐσκέφθαι: literalmente "hágase el examen", de acuerdo con la interpretación —adoptada casi unánimemente por los traductores— de este infinitivo como imperativo.

10 ἂν ἐπιτήδειος: seguimos, con Diller, la lección de M (en lugar de la de A^2, ἀνεπιτήδειος, adoptada por Heiberg, Jones y Festugière), por las razones indicadas por Radt 115: "Puesto que el autor se ha preguntado, en lo que precede, qué es lo que surge *primeramente* en la alteración del χυμός dulce... está claro que, en su opinión el χυμός ácido *está más próximo* al dulce, y, por tanto, en el supuesto de que el χυμός dulce es lo mejor (el ácido) es lo más próximo a lo mejor".

Notas al texto español

Capítulo 1

[1] Festugière traduce "la causa originaria"; pero *arché* puede remitir también al principio metodológico, como se ve al comienzo del capítulo 2.

[2] Se ha intentado conectar estas referencias con algunos autores reseñados en el *Anon. Lond.*, como Heródico de Selimbria, Hipón de Crotona, Trasímaco de Sardes, etcétera. Hagamos la confrontación. En *Anon. Lond.* 48, IX 33-36 (Diels) leemos, *después de una referencia* al dietólogo Heródico de Selimbria: "Aparte de estas cosas, con frecuencia se dice aquello de que las enfermedades se constituyen a partir de las oposiciones del calor y la humedad de los cuerpos". Está claro que no se habla ya de Heródico, aparte de que resulta poco concebible que el autor de *VM* atacara a otro dietista. La contraposición entre calor y humedad es bien extraña, ya que uno esperaría que el calor tuviera siempre como contrario al frío y lo húmedo a lo seco; si fuera esta doble contraposición común la que se tiene en vista, no puede deducirse a partir del texto. Por su parte, en 52, XI 22-42 se presenta a Hipón de Crotona como creyendo en una "humedad que habita en nosotros" y como aquello a lo cual debemos la vida ("los viejos son secos"); asimismo Hipón "en otro libro" habría afirmado que "la mencionada humedad cambia por el exceso de calor o por el exceso de frío, y así acarrea enfermedades". Aquí el principio es la humedad, aunque ésta causa las enfermedades sólo al transformarse por obra del calor o del frío. Análoga es la situación de la sangre, en el caso de Trasímaco: "Trasímaco de Sardes adjudica a la sangre la causa de las enfermedades; según sus transformaciones se producen las enfermedades; y se transforma por el exceso de enfriamiento o por el exceso de calor" (52, XI, 43, XII 3). Sobre Petrón de Egina y Filoloa ya hemos hablado en la Introducción, p. XCVII. En ninguna de estas reseñas hallamos una atribución de la causa de las enfermedades a lo caliente, lo frío, lo seco o lo húmedo, excepto en una combinación de lo seco con lo muy caliente o lo muy frío en Hipón. Schumacher, *Antike Medizin* p. 197-198, sostiene que "el autor se vuelve sólo contra los que suponen meramente una o dos materias básicas",

esto es, el autor aceptaría que la causa fueran las cuatro *hypothéseis,* no una o dos de ellas. Que las cosas son más complicadas, se ve claramente en el cap. 14, a nuestro juicio, El autor es dietólogo, y piensa que el origen de las enfermedades reside en el régimen alimentario, y no en principios abstractos como el frío o el calor (si alguien que come alimentos crudos se enferma "¿qué auxilio deberá procurársele al que se halle en semejante estado, lo caliente o lo frío o lo seco o lo húmedo? ... el remedio más seguro y más obvio es el de suprimir aquel régimen que seguía", capítulo 13). Dado el carácter tan poco claro y tan vago de dichos presuntos principios, los considera "supuestos" o *hypothéseis*, ya que son establecidos en forma oscura e infundamentada.

[3] El sentido es, presumiblemente, el de que quienes usan "supuestos" están equivocados en todo: no sólo en la práctica sino también en la teoría.

[4] La dignidad de la medicina es ya reconocida por Homero: "un médico vale tanto como muchos hombres (juntos)" (*Iliada* XI 514-515). Pero ahora se trata de reconocerle su realidad como *téchne* o "habilidad profesional" ("arte", "técnica"), como la que se admite respecto de los arquitectos, carpinteros, etcétera. El autor entiende que, desde que se ha comenzado a tratar las enfermedades por el régimen alimentario (*cf.* cap. 3), la medicina es un "arte real". *Cf.* Hans Diller, *Hermes* 80 (1952) 392.

[5] Aquí se advierte una aproximacion a los conceptos platónico y aristotélico de "ciencia" o *epistéme.* Si la medicina no fuera real en tanto *téchne,* las consecuencias de las enfermedades sólo resultarían fortuitas, y todos los médicos serían inexpertos e ignorantes. Pero hay médicos buenos y médicos malos: esto significa que los primeros han adquirido saber y experiencia de que carecen los segundos.

[6] O sea, una *téchne* requiere, como hemos dicho, saber y experiencia (práctica). Claro que en el caso de una escuela dietética no se ve tanto la necesidad de la "habilidad manual". Pero como ésta forma parte de la medicina por lo menos desde los tiempos de Homero, el autor —que en ningún momento critica a los cirujanos, ciertamente, aunque su caracterización de la medicina no los tiene en cuenta— no se atreve a prescindir

de tal rasgo, ausente sólo en las nuevas *téchnai* como la medicina y la matemática, que precisamente por eso deben probar que son *téchnai.*

[7] "Inventado" no significa aquí "creado" (sobre la concepción griega de que todo es "descubierto" por los hombres, nada "inventado", *cf.* nota 5 al cap. 5) sino "forjado artificialmente".

[8] Cosas "invisibles y enigmáticas" son, como se ve, "las que están en lo alto o las que hay bajo tierra", o sea los fenómenos celestes y los subterráneos: aparente alusión a Empédocles (*cf.* Introducción, p. LXXXII). Esta referencia, en particular la que concierne con los fenómenos celestes, ha sido consagrada burlescamente por Aritófanes, *Nubes* 360 (*meteorosofistaí*), y de la acusación implícita en dicha burla declara Sócrates defenderse (*Apología de Sócrates* $18b_7$ y $23d_5$; *cf. República* VI 489 a-c).

[9] Aquí puede tenerse en vista, como en el cap. 9, una "medida" o *métron* que provea el criterio adecuado. Pero en vista del ejemplo de los fenómenos celestes y subterráneos, parece más claro que lo que se quiere decir es que éstos no pueden ser referidos a la experiencia, o sea, no pueden ser verificados, a diferencia de lo que pasa en medicina.

CAPÍTULO 2

[1] *Arché.* Dado que en el texto griego la expresion de relativo que sigue se halla en singular (la traducimos en plural: "con los cuales"), referida tanto a "principio" como a "vía", parece que se trata de un principio metodológico como el expuesto a partir del capítulo 3.

[2] *Hodós,* que significa también "método"; pero dado que la palabra *méthodos* (compuesta de *metá* y *hodós*) no aparece antes de Platón, traducimos literalmente "vía", tal como corresponde ya en Parménides, al hablar de las "vías" o "caminos de la investigación" (fr. 2 DK; *cf.* fr. 6-8).

[3] Dice Festugière 35 nota 16: "Nótese el tono entusiasta de este 'himno' a la investigación y al descubrimiento" y subraya los distintos usos del verbo "descubrir" en este capítulo.

[4] Aparentemente, se habla de los que usan "supuestos" como lo caliente, lo frío, etcétera.

[5] Un principio metodológico acaso menor que el aludido al comienzo de este capítulo, pero sin duda importantísimo: hay que contar con la colaboración del paciente. Para eso no se le debe hablar de "cosas invisibles y enigmáticas" (cap. 1) sino de cosas que entiendan. Este principio conserva su vigencia hoy en día por encima de las tesis dietéticas del autor.

[6] Añadimos "al médico", como Festugière. Jones agrega, en cambio, "la descripción"; pero cabe suponer, de cualquier modo, que es al médico a quien se la escucha.

[7] Traducimos *tò ón* por "lo real". Festugière vierte "lo verdadero", Diller "la verdad", Jones (1923) "la realidad", Jones 66 "su objeto real", Vegetti "las cosas mismas". Empero, ninguna traducción resulta convincente, y lo único claro del texto es que, si el médico no consigue la comprensión de los profanos, el médico no tendrá éxito. De ahí que, vista la insistencia del autor en el cap. 1 sobre que la medicina es un arte real, queda también la posibilidad de que "lo real" que se trata de lograr concierne a la propia realidad de la medicina.

[8] Ya en el capítulo 1 se ha dicho que sólo "las cosas invisibles y enigmáticas" requieren un supuesto. Pero si la medicina habla de cosas comprensibles a los profanos (ver nota 5), no se necesita de ningún supuesto.

Capítulo 3

[1] Este imaginativo relato sobre los estadios primitivos de la humanidad y sobre el comienzo de la medicina ha sido conectado con frecuencia con algunas narraciones hipotéticas sobre el comienzo de la humanidad, como el atribuido por Platón a Protágoras (*Protágoras* 320 c-322 d), o por Diodoro y Tzetzes a Demócrito (68 B 52 DK = *LFP* III 359-361) y por Sexto Empírico a Critias (81 B 25 DK). Parecería, en efecto, que la realidad se amplió considerablemente en el siglo v para los griegos, no sólo en el espacio —a raíz de los viajes marítimos que se han efectuado desde los siglo vii y vi— sino también en el tiempo. Ciertamente, esto no fue obra de alguna comprobación empírica, sino de una búsqueda imaginativa auxiliada por algunas tradiciones, también por alguna lógica y por un poco de psicología, aunque también por un interés en reforzar

una tesis que, como la dietética que sostiene el autor, ya se está sustentando. Porque muy probablemente la ampliación geográfica del mundo conocido condujo a los intelectuales griegos a un relativismo en lo concerniente a leyes, costumbres y creencias que hasta entonces eran admitidas acríticamente. En el caso de Protágoras no se ha rechazado lo "natural" o lo que vale "por naturaleza", como han hecho otros sofistas (p. e. Critias), sino sólo se lo reduce a límites más modestos, que requieren un complemento por medio de la educación y las *téchnai.* En el caso de Demócrito, tal vez la "necesidad" o "lo necesario" sea una extensión del determinismo de su teoría atomística al campo de la sociedad humana (o viceversa). El autor de *VM* puede haber leído a Protágoras y sobre todo a Demócrito, y haber hallado que en ese pasado hipotético tenía muy probable cabida el inicio de un proceso inexorable que por sí mismo confiere autoridad a la medicina en tanto dietética.

[4] A la palabra "todos" añadimos "los animales", con Festugière. Jones también, en 1923, aunque luego ha cambiado por la algo más ambigua "criaturas". Como el sujeto tácito de la cláusula siguiente ("con estas cosa se nutren", etcétera) es "los animales a excepción del hombre", traducimos aquí el *ektós* "a diferencia del hombre".

[5] Traducimos *dynámeis* por "poderes", no "cualidades". (*Cf.* Jones 93-96 y su nota introductoria al *Anon. Lond.* p. 9-11 y la cita de Cornford, *Plato's Cosmology* p. 53.) Ciertamente, no se trata de poderes mágicos, pero sí de fuerzas consideradas activas. *Cf.* nota 5 al cap. 14.

Capítulo 4

[1] Nótese la contraposición "técnico" (*technítes*)-"profano" (*idiótes*) que hallamos con frecuencia en la concepción socrático-platónica del saber: en cada esfera hay unos pocos que saben de ella, los "técnicos", mientras todos los demás son "profanos".

[2] En la primera frase de este capítulo hemos traducido *téchne* por "arte"; aquí escribimos "técnica" para evitar la reiteración, pero también para que quede de manifiesto el vínculo con la idea de "técnico" o *technítes.*

[3] El adjetivo *ischyrós* es usado con frecuencia en *VM* respecto de los alimentos y de los efectos de sus poderes. Aquí, en superlativo, se aplica al hombre.

Capítulo 5

[1] Se diferencia la medicina habitualmente llamada así, que trata con enfermos, de la originaria, que se ocupaba también de los sanos, incluso especialmente de los sanos, una suerte de medicina preventiva que hemos visto (cap. 4) que el autor la encuentra también en los entrenadores deportivos.

[2] En la traducción de Jones (1923) leemos: "el mismo objeto que el otro arte" y, en una llamada al pie de página, "o sea, el de hacer dieta estando sano". En 1946 Jones suprime la aclaración "que el otro arte" y también la nota, tal vez por prudencia, que compartimos. No parece adecuado suponer que hay dos artes médicos, sino más bien dos tipos de medicina (véase cap. 7).

[3] En el capítulo 3. Es decir, para el autor los dos primeros capítulos han sido un prólogo al tema del tratado.

[4] Jones hace notar que hay varios pasajes similares en *VM* cuya conexión conceptual es difícil de seguir, y conjetura que el autor se refiere a contemporáneos de constitución robusta, que nunca se privaban de nada ni se enfermaban. Puede ser, pues aún hoy existe gente así.

[5] Jones y Festugière traducen *heûron* por "inventar". Pero los griegos no consideraban que "inventaban" nada, sino que sólo lo "descubrían". Véase además, al comienzo del capítulo 3, la repetición —que Festugière considera "hierática"— de *heurísko,* en distintas formas verbales, y con el indiscutible significado de "descubrir". *Cf.* nota 2 al capítulo 14.

[6] Uno de los *leitmotiven* de *VM* es éste: el de suprimir "lo fuerte" *(tò ischyrón)* de los alimentos "mediante la mezcla y cocción".

Capítulo 6

[1] Aquí se hace hincapié nuevamente en "la fuerza" (*ischýs*) de los alimentos, pero ahora se la considera relativa al "estado" *(diáthesis)* de debilitamiento del cuerpo humano.

[2] Se sobreentiende que se refiere al caso en que se comen sólidos.

[3] Es natural comparar este pasaje con el del capítulo 1 en que se refuta a quienes "reducen la causa originaria de las enfermedades ... a una o dos cosas". Festugière 40, nota 33, extrae esta conclusión: "se ve, pues, que lo que este autor reprocha a los innovadores no es reducir a la unidad las causas de las enfermedades de los hombres —esto es lo que él mismo hace al reducirlas a la ingestión de alimentos 'demasiado fuertes'—, sino el ser engañados en razón de haber apelado a postulados extrínsecos a la medicina". Pero esta interpretación, a nuestro juicio, peca de excesivo racionalismo, en cuanto supone que el autor de *VM* no puede contradecirse. Adviértase que, además de censurar explícitamente en el capítulo I a quienes reducen a una o dos las causas de las enfermedades, el autor les critica que se basen en "supuestos"; pero él mismo no puede evitar recurrir a supuestos tales como el de "poder", "humor", etcétera.

Capítulo 7

[1] La alternativa formulada en la pregunta corresponde a la diferencia ya manifestada en el capítulo 5 (ver nota 1 al mismo). Se trata de dos tipos de medicina, uno de los cuales es el más reconocido como tal, y el otro el "fundador" de la medicina, pero en la actualidad coexisten ambos. Cuando el autor, tras la pregunta, pasa a explicar similitudes y diferencias, invierte el orden presentado en la pregunta: primero se ocupa del caso más antiguo y luego del más reconocido (*cf.* nota 3).

[2] Aquí *lógos* no puede tener el mismo significado que en el capítulo 5 (H 39, 15, donde hemos traducido "relato"), ya que, como se ve en seguida, lo que se dice acerca de un caso y del otro es distinto. En general se lo prefiere traducir "razonamiento", pero esto cae dentro de la objeción anterior, ya que el razonamiento es una articulación mental de lo que se dice. Aquí lo que parece que el autor entiende que "es lo mismo" es el "sentido" o "razón" de lo que se dice, acepción usada al menos desde Heráclito. *Cf.* Wanner 11.

[3] Ver nota 1. Al especificar las diferencias entre un caso y otro, el autor invierte el orden en que los ha enunciado en la pregunta inicial: "un caso" es el de la medicina más antigua, que se ha ocupado de mejorar

la dieta de los hombres sanos; "el otro caso" es el de la medicina más habitualmente reconocida como tal, la que trata con enfermos.

[4] Ver nota al texto griego (H 40, 21-22). Cabe pensar que, a la inversa de lo que ofrece nuestra traducción, la primera especie de la medicina es "más amplia", ya que se la aplica "a todos los hombres" —según lo expresado en la pregunta inicial—, en tanto la segunda sólo a los enfermos. Pero adviértase que las palabras que siguen ("es más complejo y requiere mayor estudio"), que no presentan dificultades de comprensión ni de traducción, están indudablemente referidas al segundo caso, y de algún modo confirman que éste es "más amplio en cuanto a su especie". Naturalmente, esto no debe ser interpretado en referencia a mayor o menor número de hombres, sino en relación con el hecho de que la medicina antigua era una dietética más simple y que no requería de mayor estudio.

Capítulo 8

[1] Aparte de las dificultades de lectura (véase nota al texto griego, H 40, 24-25), esta primera sentencia presenta problemas conceptuales para su comprensión. Jones 72 hace notar que el significado se halla precisado a partir de la frase "(el hombre sano) no sufriría ni peligraría menos", etcétera. Pero Jones y Festugière arriban a resultados prácticamente opuestos en sus interpretaciones. Nosotros hallamos una correcta proporción de tres términos: R. enfermos : R. sanos :: R. sanos : R. bestias (donde R = régimen). Esta misma proporción está en el pasaje que, según Jones, contiene el significado de la primera sentencia, aunque los factores sean presentados en orden inverso.

[2] Añadimos, con Jones y Festugière, la aclaración "en el tratamiento", más general que la de Diller, "en la dieta".

[3] Se sobreentiende que aquí se refiere a granos crudos, ya que en el capítulo 3 se ha hablado de los granos de cebada como ingredientes del pastel; una vez cocidos, se supone.

[4] Para hacer inteligible esta extensísima y complicadísima cláusula (que comienza con las palabras "En efecto"), la hemos organizado mediante las adiciones "pensemos, por un lado", "pensemos, por otro lado, en un

hombre" y "este segundo hombre". De todos modos subsisten varias digresiones que ponemos entre comas, guiones o paréntesis.

CAPÍTULO 9

[1] Ver en el "glosario" de página CXVI las palabras *plérosis y kénosis*.

[2] Sobre el tipo de "exactitud" a que puede aspirar la medicina, ver nota 2 al capítulo 12.

[3] Traducimos *aísthesis* por "sensibilidad". Aquí "sensibilidad corporal" equivale a "lo que siente cada paciente" o "lo que experimenta cada cuerpo". Por eso se ha visto en esta frase la influencia de Protágoras y su famosa sentencia "el hombre es la medida de todas las cosas", como la interpreta Platón, a saber, que lo que cada hombre piensa o dice, en base a sus sensaciones de cada momento, es correcto. (Claro que de la frase en sí —y con lo que le sigue, "de las que son, en tanto son, y de las que no son, en tanto no son"— no se desprende que Protágoras haya hablado de "cada hombre" en lugar de "el hombre" en general. El mismo Platón, en *Leyes* IV 716c_4 no parece pensarla como "cada hombre", cuando declara, en patente contraposición con Protágoras, "Dios es al máximo la medida de todas las cosas, y mucho más que —como dice alguien por ahí— el hombre".) En todo caso, de este pasaje de *VM* se desprende que en medicina, para el autor, y a diferencia de la matemática, no hay un criterio que garantice la exactitud: la mayor precisión se obtiene atendiendo a cada hombre en cada momento.

[4] Seguimos la interpretación de Radt 87 en cuanto al carácter parentético de la frase.

[5] O sea, en el caso del mal timonel y en el del mal médico. Sobre la comparación entre el médico y el timonel, *cf.* Introducción, p. LI.

CAPÍTULO 10

[1] Es decir, la necesidad de alimentarse; en efecto, el párrafo siguiente alude a los que se alimentan por placer o por razones azarosas.

[2] Una de las primeras presentaciones que conocemos del dualismo cuerpo-alma. Ver nota al texto griego (H 42, 22).

[3] Ponemos entre paréntesis estas palabras que, al decir de Radt 88, constituyen una "nota al pie de página".

[4] La exageración es una suerte de lupa de aumento que ayuda a ver cosas que suelen ser pasadas por alto. El autor de *VM* usa mucho esta lupa.

Capítulo 11

[1] O sea, el primer caso de perturbación ejemplificado en el capítulo 10, a saber, cuando el que tiene el hábito de comer una sola vez al día come también al mediodía, con lo que se torna de inmediato pesado, etcétera.

[2] Es decir, el segundo de los casos del capítulo 10: el del que está acostumbrado a hacer dos comidas diarias y un día deja de almorzar, lo cual le acarrea un sinfín de trastornos psicosomáticos.

Capítulo 12

[1] No "momento oportuno", como traducen Jones (1923), Festugière y Vegetti. Ciertamente, podría ser el caso de que con *kairós* se abarcase tanto "el momento oportuno" en que hay que comer como "la debida medida" de lo que se come, pero esto parece menos probable. De lo que se acaba de hablar en los capítulos 10 y 11 no es del momento en que se debe comer sino de la necesidad de, una vez adquirido el hábito de comer una o dos veces al día, mantenerlo. Por eso la traducción de esta frase por Jones 75, "a partir de cualquier ruptura de los hábitos regulares", aunque excesivamente libre, ofrece el sentido correcto. En los capítulos 10 y 11 no hay ninguna referencia horaria estricta, aunque seguramente *aristáo* significa "almorzar" o "comer al mediodía" (*cf.* nota al texto griego, H 42, 13-15) y así lo traducimos. En la frase del capítulo 10 "tan pronto como ha pasado la hora", la expresión *he hóre*, "la hora", sí significa "momento adecuado" (*cf.* LSJ *sub voce* B), pero con un carácter genérico, como el que hallamos p. e. en la frase de Herodoto VI 61, 5, "llegada la hora del matrimonio". *Cf.* Jenofonte, *Mem.* II 1, 2: "cuando llegue la hora (de la comida)". Vale decir, en este caso se trata del "momento correspondiente" al hábito de comer adquirido.

[2] La "precisión" *(akribeíe)* existente en la medicina contemporánea a *VM*, según el autor, parece consistir en que los enfermos tengan un régimen alimenticio distinto del de los sanos, y los hombres de constitución débil una dieta diferente a la de los hombres de naturaleza fuerte (cap. 8; *cf.* cap. 13), y en que sea ingerida la cantidad y calidad de alimentos adecuada a cada constitución (cap. 9), ateniéndose, en cada caso, al hábito de comida adoptado (caps. 10 y 11). De este modo, si bien la medicina no puede alcanzar una exactitud como la matemática, ya que su *métron* o "patrón" es la "sensibilidad del cuerpo" (cap. 9), este *métron* permite lograr una cierta precisión.

[3] Aparentemente, estos "aspectos de la medicina" (ver nota al texto griego, H 44, 1) son los ya enumerados; aunque, sin duda, debe añadirse los otros referentes a la terapéutica dietética que serán mencionados a partir del capítulo 14.

[4] Jones 75 (que traduce, con Festugière, "muchas ramas de la medicina"; ver nota al texto H 44, 1) afirma que la promesa de que se hablará sobre ellas más adelante "parece ser cumplida en el capítulo 14". Pero en dicho capítulo no se trata en momento alguno de "muchas ramas de la medicina", sino que se detalla minuciosamente las causas de los perjuicios que producen los alimentos. Con nuestra traducción sí cabría pensar que la promesa se cumple en dicho cap. 14; aunque no necesariamente sólo allí.

[5] En esta frase, "el arte (médico) antiguo", se halla habitualmente el origen del título de la obra. Contra esa interpretación y contra la traducción misma de la frase, *cf.* Radt 91-92.

[6] O sea, "como si no fuera un arte".

Capítulo 13

[1] Esto es, con la "aleopatía" o "heteropatía" —en lugar de la "homeopatía"—, vale decir, con un "tratamiento con cosas distintas"; aunque en este caso más cabría hablar de "enantiopatía" y tratamiento con cosas contrarias.

[2] Añadimos "inadecuado", para que no queden dudas del sentido de la frase.

[3] El procedimiento de preguntas y respuestas parece haber sido puesto en boga por algunos sofistas y sobre todo por Sócrates. Pero sería anacrónico hablar aquí de "dialéctica" —término no registrado antes de Platón—, ya que tanto la "dialéctica" de Platón como la de Aristóteles —y especialmente la de este último— exigen un procedimiento ordenado mediante reglas diversas; cosa que no se ve aquí ni hay bases para darlo por supuesto en la sofística.

Capítulo 14

[1] Sobre la estructura del presente párrafo, ver nota al texto griego (H 45, 16-18).

[2] En general Asclepio o Esculapio, hijo de Apolo. Al comienzo del escrito *El juramento* (posterior en algunas décadas a *VM*) se invoca a "Asclepio, Higiea y Panacea y todos los dioses y diosas", aunque no como inventores de la medicina. Nótese, como apoyo de lo dicho en nota 6 al capítulo 5, que "los primeros que descubrieron la medicina" "pensaron que el arte de la medicina merecía ser atribuido a un dios".

[3] Jones 77 traduce "la dulzura extrema", etcétera. Pero parece excesivo convertir en abstracto el adjetivo sustantivado "lo dulce".

[4] O sea, se diferencian por el gusto (Wanner 31); *cf.* Wellmann, "Die pseudohippokratische Schrift *De prisca medicina*", p. 301.

[5] Aquí por primera vez la palabra *dynámies* se refiere a los humores. En ese sentido Wanner 33 señala que "los humores son *dynámies* corporeizadas". Antes Wanner ha dicho: "El concepto de la *dynámis*, en el significado de efecto y capacidad eficiente de un humor o de un alimento, es traspasado de la dietética al organismo". A los alimentos lo hallamos aplicado en 45, 1 (donde traducimos "cuyos poderes son importantes") y antes, hacia el final del capítulo 13, en 45, 3. El término ha aparecido por vez primera en 38, 5 (ver nota 4 al cap. 3), poco después de la cual (38, 19) lo hallamos en el significado inusual de "fortaleza (del cuerpo)". Max Wellmann (*op. cit.* en nota 4), p. 301, afirma que esta doctrina de los humores "descansa —como en general las teorías básicas de estos médicos antiguos— en la doctrina de Alcmeón, jefe de la escuela médica pitagórica antigua de Crotona. De él han tomado el

concepto de *dýnamis,* por el cual el crotoniata (15 B 4 Diels) comprendía las fuerzas de los humores que se producían en forma pura y sin mezcla, pero también las cualidades materiales." Pero, por un lado, no está asegurada la textualidad de la palabra *dynamis* en el fr. 4 de Alcmeón; por otro, Jaap Mansfeld ha demostrado el carácter mítico de la tradición que presenta a Alcmeón como médico práctico ("Alcmaeon, 'Physikos' or Physician", en *Kephalaion,* Assen, 1975, p. 26-38). No obstante, puede pensarse que Alcmeón ha sentado un precedente de la doctrina de los "humores" con su teoría del "equilibrio" (*isonomía*) de factores internos al cuerpo, que incluye por cierto lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, además de lo amargo y lo dulce (ver nuestra nota 9 a Alcmeón, en *LFP* I 252-253).

[6] Con esta última sentencia. dice Wanner 32, "el autor alude a una teoría acerca de la transformación material", y añade: "un humor puede, sin causa externa . . . convertirse en otro —con lo cual naturalmente se destruye el equilibrio existente hasta entonces— y, por cierto, sólo en el humor de efecto opuesto." (En nota 1 al pie de página, Wanner remite aquí a las palabras de Erixímaco en el *Banquete* 186d, "las [cualidades] más opuestas son las más hostiles [entre sí]: lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce, lo seco con lo húmedo, y todas las cosas de esta índole".) Prosigue Wanner: "El (humor) dulce no (se convierte) en uno amargo, salado o astringente, sino sólo en el ácido" (cap. 24). "Los humores se separan *è autómatoi è hipò pharmákou*" ("espontáneamente o por obra de un remedio", cap. 19). "En el proceso *apò automátou* el médico no conoce la causa, la mayoría de las veces", "pero debe saber al menos qué clase de humor cabe esperar al producirse una transformación". En la nota 2 al pie de página añade Wanner: "el pensamiento de la transformación *(metabolé)* ha sido vinculado aquí con la teoría de los humores, y se explica con un cambio químico". Y contrasta, en tal sentido, *VM* con otros escritos "hipocráticos" en que se atribuyen los cambios internos del organismo a factores externos; así *De humoribus* 15, *Nat. Hom.* 13, *Epid.* VI 3 y 15, *REA* 1, 27, 35, *De affectionibus* 61 y *De victu* I 2; además, con Platón, *República* III 404c-d y *Leyes* VII 797d-e.

Capítulo 15

[1] La vía dietética, que fuera mencionada como "vía" al final del capítulo 8 y ejemplificada —en el cap. 13— en contraposición a la "teoría" de los que parten de "supuestos".

[2] El presente pasaje ha sido objeto de análisis y discusiones, especialmente desde que A. E. Taylor (*Varia Socratica* V 215) lo interpretó en el sentido de que "las frases técnicas de *Fedón*" no son invenciones de Platón sino que "tenían un significado conocido y definido en la ciencia médica del siglo v", de lo cual *VM* sería un claro ejemplo. Ya en 1912 C. M. Gillespie ("The use of *Eîdos* and *Idéa* in Hippocrates", en *Classical Quarterly* VI p. 195 s.) refutó esa tesis. Ver nota al texto griego H 46, 21-22.

[3] O sea, dentro de la constitución humana o fuera de ella. Fuera de ella, en la constitución de los alimentos, principalmente, pero también en objetos como la madera y el cuero.

Capítulo 16

[1] Esta expresión es oscura; Jones la interpreta "por esta misma razón", en tanto Festugière "a causa de este mismo frío". Pero "esto mismo" también podría aludir al "tiempo" (la "estación").

[2] O sea, debe entenderse, "el calor propio del cuerpo humano".

[3] Es decir, del estado de frío al estado de calor.

Capítulo 18

[1] En este capítulo y en el siguiente se nos habla de la cocción de humores en general y de la cocción de la descarga mucosa en particular. Inclusive se llegará a decir que los componentes de esta descarga son "hervidos en conjunto". Sobre esto ver nota 1 al capítulo 19, y nuestra Introducción, pp. LIV-LVII.

Capítulo 19

[1] "Por medio de la cocción (*pépsis*) son removidos los humores particulares", dice Wanner 33. Y añade: "Tanto en la neutralización de los

humores que se separan como también en la cocción de los manjares, se produce el mismo proceso, lo cual es natural, puesto que las fuerzas de los manjares y de los humores son iguales. Este proceso de alteración se reconoce en que las materias se mezclan ... Por medio de esto les son quitadas las *dynámies* y el equilibrio se restablece en el cuerpo". Pero aunque sea "natural" para nosotros la similitud de los procesos, tal lenguaje resulta inusual en la literatura griega, y el autor no explicita, por lo demás, su creencia en tal similitud. Ver Introducción, p. LII ss.

[2] Es decir, de acuerdo con el ejemplo del contexto, las causas de las enfermedades son las descargas mucosas fuertes y acres, que luego deben ser "más espesas y cocidas" (y por ende mezcladas) para que el mal cese. Es ésta la primera definición del concepto de "causa" que hallamos en la literatura griega, muy próxima a la definición aristotélica de "causa necesaria" ofrecida en *Segundos analíticos* 94a. *Cf.* Introducción, p. XXXVI.

[3] Hemos añadido el adjetivo "otros", puesto que lo frío y lo caliente son también "poderes", y aquí se deja de hablar de ellos en estado puro.

[4] Para nosotros, la bilis es siempre amarilla, pero aquí está presente sin duda la distinción 'hipocrática' entre 'bilis negra' y amarilla.

[5] O "por sí solos"; esto es, no por un factor externo, como un remedio.

[6] A nuestro entender, el sentido de las palabras que comienzan con la pregunta es el siguiente: "¿Qué podemos decir acerca del frío y del calor? Que se pueden mezclar con distinta eficacia (o con distintos resultados) según la proporción de cada uno de ambos".

[7] Esta última frase, que aparece en los MSS. como comienzo del capítulo 20, corresponde al 19, como advierte Jones.

CAPÍTULO 20

[1] Traducimos aquí *sophistai* (término sobre el cual hay unanimidad en cuanto a que aquí no alude a los "sofistas" tan maltratados por Platón y Aristóteles) por "filósofos", como Vegetti. Festugière traduce "sabios", que es la acepción clásica, mientras Diller "científicos". Jones en 1923 vertía "filósofos", pero luego ha cambiado a "científicos". En nota *ad*

locum, Vegetti 183 hace notar que, al parecer, Diógenes de Apolonia (64 A 4 DK) ha empleado "significativamente el término para designar a los *physiologoi* jónicos". Pero además, dos o tres líneas más abajo, encontramos en el texto la palabra *philosophíe* y se pone el ejemplo del filósofo Empédocles. Este capítulo 20 desempeña un papel central en las formulaciones epistemológicas de *VM.*

[2] Festugière traduce: "y otros que han descrito en sus tratados 'Sobre la Naturaleza' ". Pero aquí *peri phýsios* no puede referirse al título de los escritos, muy posterior. Traducimos *phýsis* por "naturaleza" (también podría haber sido, quizá, "constitución"), pero con minúsculas, ya que el sentido no puede ser muy diverso al que tiene en mente el autor cuando habla de "constitución del hombre".

[3] O sea, cómo se originó el hombre en el seno de la naturaleza (relato cosmogónico). *cf.* Anaxágoras fr. 4 DK: "Y se estructuraron (*sympegênai,* del mismo verbo *sympégnumi* de *VM*) hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma". *Cf.* también Empédocles fr. 61, 1 DK: "Nacieron muchos seres con un rostro y con un pecho de cada lado", y los comentarios de Aecio V 19, 5 (= 31 A 72) y de Simplicio, *Física* 371, 3 (Diels).

[4] Conservamos el singular del texto griego para preservar la posible alusión a Empédocles, quien tuvo fama de filósofo y de médico.

[5] La traducción de *graphiké* aquí es muy discutida. Jones 84 y Diller traducen "arte de la escritura" (*cf.* LSJ *graphikós* II 1). Festugière, Vegetti y también Jones (1923) se deciden por "pintura". También nosotros nos inclinamos por esta acepción, en vista de la proximidad de la mención de Empédocles, quien compara (fr. 23, 1 DK) la formación del mundo con la obra de los *graphées* o pintores, que con colores pueden representar todas las cosas.

[6] Vale decir, "conocer algo claro sobre la naturaleza" implica la "adquisición del saber con precisión qué es el hombre", etcétera, y "este conocimiento puede ser adquirido" sólo a través de un saber exhaustivo de la medicina.

[7] Aquí se ha explicitado qué tipo de conocimiento de la naturaleza tenía en mente el autor cuando presentaba a la medicina como fuente

de ese saber. Esto resulta muy semejante al método que Platón atribuye a Hipócrates en el *Fedro* 270 c. Sobre este tópico, ver el apartado de la Introducción "*VM* y el testimonio del *Fedro*".

[8] Jaeger, *Paideia* III p. 819, considera que el breve capítulo 51 de *De Victu* II polemiza con este pasaje de *VM*. Sin embargo, el hecho de que allí leamos que el queso es "fuerte" (*ischyrón*) por estar más próximo al ser que lo produce, aunque "nutritivo", porque "subsiste en él lo carnoso de la leche", no parece guardar una relación manifiesta con el presente texto, donde se está atacando una indebida generalización del presunto perjuicio ocasionado por el queso, en base a experiencias aisladas en que se "lo ha comido hasta saciarse".

[9] Jones (1923, p. 64; *cf.* Jones 86) señala una posible contradicción que presenta este pasaje con el argumento general: no se puede decir que un alimento, como el queso o el vino, sea dañino en sí mismo, sino sólo en ciertas circunstancias. El vino no es en sí mismo malo; "es perjudicial si se lo bebe en exceso o en momentos equivocados". Acorde con esto, Jones modifica la lección de los MSS. Sobre esa modificación y nuestra crítica de la misma, véase nota al texto griego (H 52, 3). Cabe notar que el autor en ningún momento distingue los alimentos "en sí mismos" de los poderes que, según Jones, no pertenecerían a aquéllos sino que están latentes hasta ser suscitados en determinadas circunstancias. Aquí se habla del vino puro (*ákretos*) y en abundancia. Decir que "el vino mismo es la causa" no quiere decir que el vino en sí mismo —es decir, prescindiendo de toda circunstancia— sea la causa. La contraposición con el caso del queso reside, naturalmente, en que el fenómeno de la embriaguez es mucho más conocido. Y a este hecho se refiere el autor: el vino es la causa, porque, al beberlo puro y en abundancia, tiene un poder que afecta al hombre.

[10] Jones 86 señala correctamente que estas palabras dicen tan poco como las de algo más arriba ("a qué parte del hombre resulta inconveniente"). El rechazo individual al queso que aquí se describe se asemeja al moderno concepto de "alergia", inclusive en su vaguedad.

[11] Radt 109-110 hace notar que esta última frase no se refiere al paciente (quien, al saber que el queso es dañino, evitaría su sufrimiento no comiéndolo) sino al médico. Jones 85 (*cf.* 1923) traduce, acorde con

esta interpretación que también nosotros adoptamos: "Nadie con conocimiento de estas cosas cometería los errores siguientes", donde "siguientes" significa "que se siguen del desconocimiento".

Capítulo 21

[1] Como dice Festugière 66, nota 78, puede tratarse de alimentos, remedios, etcétera.

[2] Algo distinto a lo recomendado por el médico, se entiende.

Capítulo 22

[1] Con "conformaciones (anatómicas)" traducimos el vocablo *schémata,* que no parece conveniente vertir por "órganos", ya que en el capítulo 23 —y también en el 22— se hace la diferencia entre *schémata* "dentro y fuera del cuerpo", y entre las externas se ejemplifica con la cabeza, el codo, etcétera, a las que no parece adecuado llamar "órganos". Podrían ser "partes del cuerpo", como traduce Jones. Pero preferimos preservar el matiz de "forma" que hay en *schêma.*

[2] Dice Vegetti 187, nota 40: "Tenemos aquí una de las más claras definiciones de *dýnamis* (propiedad), entendida como límite de la máxima actividad fisiológica de los humores". Pero debemos señalar que tal caracterización no vale para todo *VM,* sino sólo para un uso más restringido. A la luz de la misma, por ejemplo, no se podría entender las palabras del capítulo 14: "los poderes más variados en cuanto a cantidad y a fuerza". De hecho el término *dýnamis* (que traducimos siempre como "poder") aparece en los capítulos 3, 17, 19 y 20 en situaciones negativas —como aquí—, pero en los capítulos 13 a 17 inclusive asistimos a un empleo neutro en cuanto a su resultado, o sea, simplemente como algo que actúa sobre el organismo humano.

[3] Esta "teoría de la atracción", dice Wanner 27 (y nota 15) "ha desempeñado un gran papel en la medicina, en la teoría de la alimentación interna", y enumera pasajes del *Corpus* a guisa de ejemplos.

[4] "Lo externo, que es visible" no es lo externo del cuerpo (como la cabeza y el codo) contrapuesto a lo interno (el hígado, bazo, etcétera)

que no se ve, sino lo exterior a la constitución humana (se ponen ejemplos de un tubo entre los labios o de ventosas) y lo intrínseco a ella. De hecho, como se ha señalado (Jones 89, Festugière 66 n. 83, Vegetti 187 n. 41, etcétera), queda establecida una analogía entre los procesos físicos y los fisiológicos.

[5] Añadimos "en la espalda", ya que es allí donde se colocan las ventosas.

[6] Es la misma expresión que antes hemos traducido "que reducen su ancho", y que aquí se aplica a la forma de la ventosa, por lo cual hacemos algo más libre la traducción en bien de la claridad.

[7] Dice Wanner 28: "Por estos motivos el conocimiento de la forma de los órganos es un importante requisito etiológico". Festugière y Vegetti destacan la relación que el autor establece entre la forma del órgano y su función.

[8] El texto griego dice *thórex*, que Festugière 65 nota 89, afirma que no debe traducirse como "pecho" ni como "tórax", ya que allí no se producen gases. Sin embargo, no tenemos seguridad sobre los conocimientos anatómico-fisiológicos del autor, como para saber con exactitud si localizaba o no cólicos flatulentos en el tórax.

Capítulo 23

[1] "En el interior y exterior del cuerpo" no es lo mismo que "dentro del hombre o fuera de él". *Cf.* nota 4 al capítulo 22.

Capítulo 24

[1] Jones 90 sostiene que ésta es una referencia a los capítulos 14 y 15. Festugière 69 nota 95, en cambio, lo entiende como referido al comienzo del capítulo 22, donde se ha dicho que debía conocerse "cuáles afecciones se generan en el hombre a partir de poderes y cuáles a partir de conformaciones". En ese momento, luego de caracterizar someramente los conceptos de "poder" y de "conformación", el autor se ocupaba de este segundo aspecto, hasta el final del capítulo 23. Ahora le toca el turno a los poderes, dice Festugière. Nosotros pensamos que la referencia, en

efecto, parece ser el capítulo 22; pero que de los "poderes" se ha ocupado en los capítulos 14 y 15. En el presente capítulo 24 apenas toca el tema, restringiéndolo a los "poderes de los humores" (o a los "humores", directamente), aunque no parece encuadrar muy bien en la definición de "poder" dada en el capítulo 22.

[2] Jones 90 hace notar que "los humores no son elementales, dado que pueden cambiarse uno en otro". Y luego sugiere que el ejemplo dado puede haber sido observado en la transformación del vino en vinagre.

[3] O sea, tanto medicinas como alimentos.

[4] Esto implica, como apunta Wanner 35, que "cada humor tiene una *dýnamis* individual y actúa así distintamente".

[5] Lo externo al hombre, no lo externo del cuerpo; *cf.* nota 4 al capítulo 22.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN



Hipócrates, De la medicina antigua, editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria, el mes de mayo de 1991. La edición consta de 3 000 ejemplares.